FACULDADE DE TEOLOGIA DA IGREJA METODISTA

LAMENTAÇÕES CAPÍTULO DOIS: CLAMOR, MEMÓRIA E RESISTÊNCIA SE TRANSFORMAM EM CANÇÃO NO EXÍLIO PALESTINENSE

Por

MARCOS CALOVI

Monografia apresentada à Congregação da Faculdade de Teologia como um dos requizitos para a conclusão do curso de Bacharel em Teologia

Junho de 1990

PREFÁCIO

Conhecendo o sofrimento das ruas e esquinas de nossas cidades e vilarejos brasileiros, este trabalho é expressão de uma necessidade percebida, a de que a teologia se ocupe mais com a vida dessas pessoas, do que elas tem a dizer, suas dores e problemas. Tais pessoas também fazem reflexão teológica, que se expressa especialmente de maneira litúrgica, no culto, nas súplicas, mas também como reflexão crítica que nem sempre se chega a formular. Aparentemente, no exílio palestinense se deu processo semelhante, que aqui se tenta pesquisar em base a um texto bastante difícil. A mudança de temáticas pode lembrar a alguns as orações em uma comunidade, que refletem diversos momentos da vida das pessoas muitas vezes de modo não tão sistemático.

A realização deste trabalho é ocasião de alegria que se fundamenta no alcançar e representar de uma etapa de meus estudos. Sei que a felicidade não é só minha, e que não caberia aqui a lista daqueles que não apenas a partilham mas para ela contribuíram. Número UM na lista é minha mãe, Nadir, que tem sido um esteio para minha vida e estudos. Sua vida, que conheceu tantos sofrimentos, testemunha também muita coragem, fé e força de vontade, sem as quais não seria possível superá-los. Sem ela nem este trabalho nem as perspectivas que o orientam teriam sido possíveis. Atentar aos marginalizados, aos que sofrem, colocar-se solidária e crer contra a esperança são coisas que com ela aprendi. A comunidade de fé, minha Igreja Metodista Institucional, em que assumi a fé e a vocação, mesmo aqui na distância têm me acompanhado e expressado seu apoio e orações. Namir, Margarida, Wesley, Holney, Sibelius, Onésimo, Albrecht, Sérgio, Amós, Luis e Ingrid, Helmut, Egbert e Cornelia têm sido, entre tantos outros, solidários parceiros desta caminhada que teve seu início com o desejo de estudar teologia. À Faculdade de Teologia da Igreja Metodista devo quase todo o caminho percorrido neste processo de preparação para o Ministério Pastoral em suas diversas conotações. A ela agradeço a paciência diante da demora de um trabalho que é também reflexo das dificuldades e oportunidades que uma especialização consigo trouxe. Em especial desejo mencionar meu Mestre nas Sagradas Escrituras, Prof. Tércio M. Siqueira, que me tem sido orientação, apoio e companhia nestes caminhos pelo Antigo Testamento. Outros Professores são parte desta busca, entre eles o atual Bispo Paulo Lockmann, Rui Josgrilberg, M. Schwantes, J. S. Croatto, J. van den Berg. Aqui gostaria de citar, também, o apoio do Conselho de Missões da Evangelisch-methodistische Kirche (R. F. A.) a este projeto de estudos no interior do qual se oferecem as possibilidades de realização deste trabalho. Esta pesquisa, como agora se apresenta, traz maiores traços da valiosa orientação dos Professores E. S. Gerstenberger e O. Kaiser, aos quais sou devedor de tanto tempo e paciência dedicados.

ÍNDICE

Introdução....3

Capítulo Um: Tradução e Anotações crítico-textuais....4

1.1.Tradução....4

1.2.Anotações crítico-textuais....9

Capítulo Dois: Conteúdos, Formas e Gêneros....63

2.1. Sobre os conteúdos....63

2.1.1. Um primeiro grupo de versos....64

2.1.2. Um segundo grupo de versos....65

2.1.3. Um último grupo de versos....68

2.2. Formas reconhecíveis....70

2.2.1. Acrosticismo alfabético....71

2.2.2. A métrica em *Quiná*....77

2.2.3. A expressão אֵיכָה....86

2.3. Quanto aos Gêneros....89

2.3.1. Sobre possíveis relações de gênero com lamentos sumérios....89

2.3.2. Sobre o gênero de Lm 2....101

Capítulo Três: Da Tradição à Composição....105

Conclusão....112

Bibliografia....114

INTRODUÇÃO

O presente trabalho procura lançar-se ao avanço da discussão sobre a literatura lírica e as condições de articulação religiosa do período exílico palestinense, somando-se a recomendáveis publicações de alguns exegetas brasileiros[1] Ainda que haja, entre os diversos capítulos do livro Lamentações, pouco consenso quanto à sua provável época de composição, seu segundo capítulo é em geral considerado como tendo recebido sua redação (desconsiderando-se, portanto, eventuais glossas) em meados do período em questão. Apesar de apresentar-se como uma unidade literária pelo recurso ao acrosticiscmo alfabético (cf. 2.2.1.), os conteúdos (cf. 2.1.) e gêneros presentes (cf. 2.3.) permitem amplo material para uma relativisação deste fator. O contato mais detido com o texto (cf. esp. cap. 1) é necessário tanto para ganhar alguma clareza relativamente às suas dificuldades de interpretação (e mesmo determinação) bem como oferecendo um pano-de-fundo mais seguro para a percepção e avaliação de alguns possíveis traços de trabalho composicional (cf. cap. 3). O trabalho procura, assim, averiguar a hipótese, surgida já em meio à pesquisa e estudo sobre Lm 2, de que quem lhe deu a redação atual valeu-se materiais e vivências litúrgicas anteriores a este texto. Um estudo mais detido permitiria, então, oferecer alguns subsídios para a compreensão da vida litúrgica e do processo de surgimento de textos para tais fins neste período. Mesmo que se queira considerar que não seja uma "liturgia", em Lm 2 seria possível ver algo da vida cúltica e mesmo das tendências, alterações de ânimo e postura que tiveram lugar neste períododo. Lm 2 não é tão coeso (exceto pela temática) como a sua forma final (um poema alfabético) poderia indicar, o que lhe faz, no entanto, justamente mais interessante para a pesquisa do período em questão, especialmente se por trás desse processo composicional deixam-se perceber tensões e tendências do povo que ficou na terra em torno à questão da destruição da unidade nacional, da cidade e mesmo de suas instituições religiosas. Seria a produção de literatura litúrgica em geral um pouco mais iluminada desde o material que aqui se tem à disposição? Seria possível ver aqui elementos para a consideração do *Sitz im Leben* litúrgico mais comum entre a população e que não se encontram tão claramente refletidos em outros textos? Em todo o caso, um tais perguntas devem permear a leitura deste trabalho, avançando após o mesmo.

---

[1] L. I. J. Stadelmann, "Fidelidade em Época de Crise", em: *Perspectiva Teologica* 19, S/n.t., 1987, pp. 181-202 e M. Schwantes, *Sofrimento e esperança no exílio*, São Paulo, Paulinas, 1987.

CAPÍTULO UM
TRADUÇÃO E ANOTAÇÕES CRÍTICO-TEXTUAIS

1.1. Tradução

Embora repleto de formas raras, muitas vezes arcaísmos, outras vezes as raízes não sendo facilmente determináveis ou compreensíveis em seu sentido mais exato, o texto hebraico de Lm 2 deixa-se traduzir e, apesar de inúmeras propostas de "alteração" ou "recuperação", revela-se em geral bem conservado por seus tradentes. O texto, que apresenta consideráveis tensões internas, merece ser detida e cudadosamente lido no original antes que se possa fazer um acertado juízo de seus conteúdos. A versão em língua portuguesa aqui oferecida procura ater-se ao texto massorético. Variantes, dificuldades e opções de tradução em cada versículo são inicialmente indicadas na tradução (após a palavra, expressão ou secção poética do verso) por meio de letras do alfabeto elevadas em relação à linha normal do texto, que posteriormente encontram-se discutidas nos diversos subítens de 1.2. sob a mesma indicação. Ainda assim, tradução oferecida procura já indicar provisoria e convencionalmente algumas das suposições feitas como parte do processo de compreender o texto hebraico mas que se sabem não estar explícitas ou evidentes desde o mesmo. Tais convenções fazem parte da forma de apresentação aqui adotada.

1.1.1. Forma de apresentação da tradução e do texto hebraico

O convite ao diálogo com o texto hebraico de Lm 2 encontra sua forma de expressão gráfica com a apresentação simultânea à tradução oferecida, permitindo a imediata comparação. Tanto a tradução como o texto hebraico oferecido pela *Biblia Hebraica Stuttgartensia - Editio minor*[1] (abreviada aqui BHS) aparecem divididos em

---

[1] K. Elliger e W. Rudolph, eds., [1ª ed. 1967-1977], *Editio secunda emendata opera* W. Rudolph *et* H. P. Rüger, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983. A única divergência em relação a este texto localiza-se em Lm 2:15cβ, onde há um erro de impressão que é aqui corrigido conforme R. Wonneberger, *Leitfaden zur Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 2ª ed., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, [1984] 1986, pp. 100s.

metades de linhas poéticas, cada linha poética sendo indicada por uma letra do alfabeto em ordem crescente (*a, b, c* e ocasionalmente *d*), a primeira metade (ou semicólon) sendo denominada *α* e a segunda metade *β*. A BHS já apresenta-se dividida de acordo com as linhas poéticas de cada verso e permite distinguir-se cada uma das metades dessas pelo recurso a uma distância maior (horizontalmente). Esta divisão é aqui apenas mais visível e denominada, visando possibilitar referência posterior.

Na tradução oferecida, algumas convenções são observadas: o que estiver entre parênteses, em escrita normal, consta no texto hebraico mas se supõe ser secundário; o que estiver entre parênteses, em escrita menor, não consta do texto hebraico, mas é entendido como necessário a uma boa versão em língua portuguesa; finalmente, o que estiver entre colchetes é reconstrução hipotética sob a (co-)responsabilidade do autor.

Por razões gráficas, a tradução e o texto hebraico apresenta-se atendo-se com certa liberdade às margens normais, que se justifica por sua finalidade de visualização didática. Tratando-se de um poema ou canção acróstico alfabético, que se caracteriza por iniciar cada verso com uma letra do alfabeto hebraico em seqüência, optou-se por indicar aqui, à frente do número do versículo, a letra hebraica com que este se inicia, em tamanho maior. Também aqui a razão é didática, pois trata-se de um elemento importante para a compreensão do texto pesquisado.

1.1.2. Tradução e texto hebraico de Lm 2: 1-22

א	*1 aα*	Ah! Nublou[a)] em sua ira	אֵיכָה֙ יָעִ֣יב בְּאַפּ֔וֹ
	β	meu Senhor à Filha de Sião,	אֲדֹנָ֖י אֶת־בַּת־צִיּ֑וֹן
	bα	atirou dos céus em terra	הִשְׁלִ֤יךְ מִשָּׁמַ֙יִם֙ אֶ֣רֶץ
	β	a glória de Israel	תִּפְאֶ֔רֶת יִשְׂרָאֵ֑ל
	cα	e não lembrou-se do estrado de seus pés	וְלֹא־זָכַ֥ר הֲדֹם־רַגְלָ֖יו
	β	no dia de sua ira.	בְּי֣וֹם אַפּ֔וֹ ס
ב	*2 aα*	Destruiu meu Senhor, não teve compaixão,	בִּלַּ֤ע אֲדֹנָי֙ לֹ֣א חָמָ֔ל
	β	todas as pastagens de Jacó	אֵ֖ת כָּל־נְא֣וֹת יַעֲקֹ֑ב
	bα	Arrasou em sua ira	הָרַ֤ס בְּעֶבְרָתוֹ֙
	β	as fortificações da Filha de Judá.	מִבְצְרֵ֣י בַת־יְהוּדָ֔ה
	cα	Lançou por terra, profanou	הִגִּ֥יעַ לָאָ֖רֶץ חִלֵּ֑ל
	β	o reinado[a)] e seus altos funcionários.	מַמְלָכָ֖ה וְשָׂרֶ֥יהָ: ס
ב	*3 aα*	Abateu, no ardor da ira[a)],	גָּדַ֤ע בָּחֳרִי־אַף֙
	β	todo chifre[b)] de Israel.	כָּל־קֶ֣רֶן יִשְׂרָאֵ֔ל
	bα	Retrocedeu sua destra[c)]	הֵשִׁ֥יב אָח֖וֹר יְמִינ֑וֹ
	β	em presença do inimigo	מִפְּנֵ֣י אוֹיֵ֔ב
	cα	e queimou em Jacó como fogo em labaredas	וַיִּבְעַ֤ר בְּיַעֲקֹב֙ כְּאֵ֣שׁ לֶהָבָ֔ה
	β	consumiu ao redor	אָכְלָ֖ה סָבִ֑יב: ס
ד	*4 aα*	Esticou seu arco como adversário,	דָּרַ֤ךְ קַשְׁתּוֹ֙ כְּאוֹיֵ֔ב

	β preparou sua destra;	נִצָּב יְמִינוֹ
	bα feito um inimigo, [atingiu] e matou[a)]	כְּצָר וַיְהָרֹג
	β todos os de aspecto desejável;	כֹּל מַחֲמַדֵּי־עָיִן
	cα na tenda da Filha de Sião	בְּאֹהֶל בַּת־צִיּוֹן
	β verteu como fogo seu furor[b)].	שָׁפַךְ כָּאֵשׁ חֲמָתוֹ: ס
ד	*5 aα* Tornou-se meu Senhor como adversário:	הָיָה אֲדֹנָי כְּאוֹיֵב
	β destruiu Israel,	בִּלַּע יִשְׂרָאֵל
	bα destruiu todos os seus palácios[a)],	בִּלַּע כָּל־אַרְמְנוֹתֶיהָ
	β arruinou suas fortificações,	שִׁחֵת מִבְצָרָיו
	cα e multiplicou na Filha de Judá	וַיֶּרֶב בְּבַת־יְהוּדָה
	β a aflição e o lamento[b)].	תַּאֲנִיָּה וַאֲנִיָּה: ס
ו	*6 aα* Arrasou seu abrigo como um jardim[a)]	וַיַּחְמֹס כַּגָּן שֻׂכּוֹ
	β arruinou (o lugar de) sua assembléia[b)].	שִׁחֵת מוֹעֲדוֹ
	bα Fez esquecer Javé em Sião	שִׁכַּח יְהוָה בְּצִיּוֹן
	β a festa e o sábado	מוֹעֵד וְשַׁבָּת
	cα e desprezou em maldição de sua ira	וַיִּנְאַץ בְּזַעַם־אַפּוֹ
	β o rei e o sacerdote[c)].	מֶלֶךְ וְכֹהֵן: ס
ז	*7 aα* Repudiou meu Senhor seu altar,	זָנַח אֲדֹנָי מִזְבְּחוֹ
	β rejeitou[a)] seu santuário;	נִאֵר מִקְדָּשׁוֹ
	bα entregou[b)] na mão do inimigo	הִסְגִּיר בְּיַד־אוֹיֵב
	β os muros de seus palácios[c)].	חוֹמֹת אַרְמְנוֹתֶיהָ
	cα Deram gritos na casa de Javé	קוֹל נָתְנוּ בְּבֵית־יְהוָה
	β como em dia de festa[d)].	כְּיוֹם מוֹעֵד: ס
ח	*8 aα* Javé planejou[a)] para arruinar	חָשַׁב יְהוָה לְהַשְׁחִית
	β o muro[b)] da Filha de Sião.	חוֹמַת בַּת־צִיּוֹן
	bα Estendeu linha[c)], não fez retroceder	נָטָה קָו לֹא־הֵשִׁיב
	β sua mão do (intento de) destruir[d)]	יָדוֹ מִבַּלֵּעַ
	cα e fez prantear proteções e muro[e)]	וַיַּאֲבֶל־חֵל וְחוֹמָה
	β juntos se foram desmoronando[f)].	יַחְדָּו אֻמְלָלוּ: ס
ט	*9 aα* Afundaram[a)] em terra seus portões	טָבְעוּ בָאָרֶץ שְׁעָרֶיהָ
	β deixou perderem-se[b)] (e despedaçou)[c)] suas trancas	אִבַּד וְשִׁבַּר בְּרִיחֶיהָ
	bα Seu rei e seus líderes estão entre as nações	מַלְכָּהּ וְשָׂרֶיהָ בַגּוֹיִם
	β Não há orientação[d)].	אֵין תּוֹרָה
	cα Mesmo seus profetas não encontram[e)]	גַּם־נְבִיאֶיהָ לֹא־מָצְאוּ
	β uma visão de Javé.	חָזוֹן מֵיְהוָה: ס
י	*10 aα* Sentam-se[a)] no chão, guardam silêncio[b)]	יֵשְׁבוּ לָאָרֶץ יִדְּמוּ
	β os idosos da Filha de Sião,	זִקְנֵי בַת־צִיּוֹן
	bα erguem pó sobre suas cabeças[c)]	הֶעֱלוּ עָפָר עַל־רֹאשָׁם
	β cingem sacos.	חָגְרוּ שַׂקִּים

	cα Inclinam em terra suas frontes	הוֹרִידוּ לָאָרֶץ רֹאשָׁן
	β as virgens de Jerusalém[d].	בְּתוּלֹת יְרוּשָׁלִָם: ס
כ	*11 aα* Desvanecem-se em lágrimas meus olhos	כָּלוּ בַדְּמָעוֹת עֵינָי
	β ardem minhas entranhas[a]	חָמַרְמְרוּ מֵעָי
	bα Verte-se em terra meu fígado[b]	נִשְׁפַּךְ לָאָרֶץ כְּבֵדִי
	β pela prostração (da filha) de meu povo[c]	עַל־שֶׁבֶר בַּת־עַמִּי
	cα Por[d] desfalecerem[e] criança e lactante[f]	בְּעָטֵף עוֹלֵל וְיוֹנֵק
	β nas praças da metrópole.	בִּרְחֹבוֹת קִרְיָה: ס
ל	*12 aα* Às[a] suas mães dizem:	לְאִמֹּתָם יֹאמְרוּ
	β "Onde há cereal e vinho[b]?".	אַיֵּה דָגָן וְיָיִן
	bα Por[c] desfalecerem como fulminados	בְּהִתְעַטְּפָם כֶּחָלָל
	β nas praças da cidade[d]	בִּרְחֹבוֹת עִיר
	cα Por[c] se lhes escapar seu fôlego	בְּהִשְׁתַּפֵּךְ נַפְשָׁם
	β nos seios de suas mães.	אֶל־חֵיק אִמֹּתָם: ס
מ	*13 aα* A que te equipararei[a]	מָה־אָעִידֵךְ
	a que te posso comparar,	מָה אְדַמֶּה־לָּךְ
	β oh, Filha de Jerusalém[b]?	הַבַּת יְרוּשָׁלִָם
	bα A que te igualarei[c] para assim te consolar[d],	מָה אַשְׁוֶה־לָּךְ וַאֲנַחֲמֵךְ
	β virgem[e] Filha de Sião?	בְּתוּלַת בַּת־צִיּוֹן
	cα Pois grande como o mar é teu ferimento[f],	כִּי־גָדוֹל כַּיָּם שִׁבְרֵךְ
	β quem há de te curar[g]?	מִי יִרְפָּא־לָךְ: ס
נ	*14 aα* Teus profetas anunciaram-te	נְבִיאַיִךְ חָזוּ לָךְ
	β engano e aparência[a]	שָׁוְא וְתָפֶל
	bα e não revelaram teus pecados[b]	וְלֹא־גָלוּ עַל־עֲוֹנֵךְ
	β a fim de te restaurar[c]	לְהָשִׁיב שְׁבִיתֵךְ
	cα e anunciaram-te oráculos[d]	וַיֶּחֱזוּ לָךְ מַשְׂאוֹת
	β de engano e ilusão[e].	שָׁוְא וּמַדּוּחִים: ס
ס	*15 aα* Batem palmas[a] para ti	סָפְקוּ עָלַיִךְ כַּפַּיִם
	β todos os que vão pelo caminho.	כָּל־עֹבְרֵי דָּרֶךְ
	bα Assoviam e sacodem suas cabeças[a]	שָׁרְקוּ וַיָּנִעוּ רֹאשָׁם
	β contra a Filha de Jerusalém.	עַל־בַּת יְרוּשָׁלִָם
	cα "É esta[b] a cidade que disseram[c]	הֲזֹאת הָעִיר שֶׁיֹּאמְרוּ
	β 'perfeita[d] em beleza'	כְּלִילַת יֹפִי
	(alegria de toda a terra)[e]"?	מָשׂוֹשׂ לְכָל־הָאָרֶץ: ס
פ	*16 aα* Escancaram suas bocas[a] para ti	פָּצוּ עָלַיִךְ פִּיהֶם
	β todos os teus inimigos	כָּל־אֹיְבַיִךְ
	bα Assoviam e rangem dentes[a]	שָׁרְקוּ וַיַּחֲרְקוּ־שֵׁן
	β dizendo: "Devoramos[b]!	אָמְרוּ בְּלָעְנוּ
	cα Eia! Este é o dia que esperamos!	אַךְ זֶה הַיּוֹם שֶׁקִּוִּינָהוּ

	β Alcançamos! Contemplamos!"	מָצָאנוּ רָאִינוּ׃ ס
ע 17 aα	Javé fez o que pretendera,	עָשָׂה יְהוָה אֲשֶׁר זָמָם
	β cumpriu sua palavra[a)],	בִּצַּע אִמְרָתוֹ
	bα o que ordenara desde os primórdios[b)]:	אֲשֶׁר צִוָּה מִימֵי־קֶדֶם
	β Arrasou e não teve compaixão	הָרַס וְלֹא חָמָל
	cα e fez alegrar-se quanto a ti o inimigo,	וַיְשַׂמֵּחַ עָלַיִךְ אוֹיֵב
	β exaltou o chifre de teus adversários[c)].	הֵרִים קֶרֶן צָרָיִךְ׃ ס
צ 18 aα	[Clama de coração][a)] ao Senhor!	צָעַק לִבָּם אֶל־אֲדֹנָי
	β [Geme, oh,][b)] Filha de Sião!	חוֹמַת בַּת־צִיּוֹן
	bα Faze descer lágrima(s) como a ribanceira	הוֹרִידִי כַנַּחַל דִּמְעָה
	β durante o dia e a noite!	יוֹמָם וָלָיְלָה
	cα Não te dês descanso!	אַל־תִּתְּנִי פוּגַת לָךְ
	β Não cesse a pupila[c)] de teus olhos!	אַל־תִּדֹּם בַּת־עֵינֵךְ׃ ס
ק 19 aα	Sê constante[a)]! Grita durante a noite,	קוּמִי רֹנִּי בַלָּיְלָה
	β à primeira das vigílias!	לְרֹאשׁ אַשְׁמֻרוֹת
	bα Verte como águas teu coração	שִׁפְכִי כַמַּיִם לִבֵּךְ
	β diante da face do Senhor!	נֹכַח פְּנֵי אֲדֹנָי
	cα Eleva a Ele tuas mãos	שְׂאִי אֵלָיו כַּפַּיִךְ
	β pela vida de tuas crianças!	עַל־נֶפֶשׁ עוֹלָלַיִךְ
	dα (que estão, enfraquecidos pela fome,	הָעֲטוּפִים בְּרָעָב
	β pelas esquinas das ruas)[b)]	בְּרֹאשׁ כָּל־חוּצוֹת׃ ס
ר 20 aα	Olha, Javé, e queiras observar[a)]!	רְאֵה יְהוָה וְהַבִּיטָה
	β A quem tens tratado assim[b)]?	לְמִי עוֹלַלְתָּ כֹּה
	bα Hão de[c)] comer as mulheres seus frutos[d)],	אִם־תֹּאכַלְנָה נָשִׁים פִּרְיָם
	β as crianças de seus cuidados[e)]?	עֹלְלֵי מְפֻחִים
	cα Hão de[c)] ser mortos no santuário do Senhor[f)]	אִם־יֵהָרֵג בְּמִקְדַּשׁ אֲדֹנָי
	β o sacerdote e o profeta?	כֹּהֵן וְנָבִיא׃ ס
ש 21 aα	Estendem-se pelo chão, nas ruas[a)]	שָׁכְבוּ לָאָרֶץ חוּצוֹת
	β o meninote e o ancião;	נַעַר וְזָקֵן
	bα minhas moças e meus jovens	בְּתוּלֹתַי וּבַחוּרַי
	β caíram à espada.	נָפְלוּ בֶּחָרֶב
	cα Mataste no dia de tua ira;	הָרַגְתָּ בְּיוֹם אַפֶּךָ
	β golpeaste, não tiveste compaixão.	טָבַחְתָּ לֹא חָמָלְתָּ׃ ס
ת 22 aα	Convocaste[a)] como em dia de festa	תִּקְרָא כְיוֹם מוֹעֵד
	β os que me aterrorizam[b)] de todos os lados	מְגוֹרָרַי מִסָּבִיב
	bα E não houve, no dia da ira de Javé,	וְלֹא הָיָה בְּיוֹם אַף־יְהוָה
	β quem escapasse e sobrevivesse[c)];	פָּלִיט וְשָׂרִיד
	cα os que eu carreguei[d)] e fiz crescer	אֲשֶׁר־טִפַּחְתִּי וְרִבִּיתִי
	β meu inimigo[d)] (os) exterminou.	אֹיְבִי כִלָּם׃ פ

1.2. Anotações crítico-textuais

No presente ítem são oferecidas anotações crítico-textuais visando apresentar tanto os fundamentos como o horizonte de discussão científica dentro do qual decisões de interpretação são adotadas ou rejeitadas na tradução acima oferecida. Em muitos pontos não há suficiente conhecimento que permita chegar-se a uma decisão mais definitiva. Em vários momentos não se pode avançar além da formulação de hipóteses provisórias, por vezes a tradução tentando fazer justiça à aparente validade relativa de algumas delas. Tendo ocupado pesquisadores da língua hebraica já desde o século passado, o livro de Lamentações tem sido alvo de inúmeras propostas de alteração ou interpretação de seu texto levando em conta outras versões, influências etimológicas do árabe, ugarítico, acádico, enfim. Sendo assim, é justo que tais discussões, por sinal de difícil acesso, sejam em alguma medida "apresentadas" a leitores e leitoras de língua portuguesa não apenas para um melhor confronto com a tradução aqui oferecida mas também propiciando melhor base para futuros avanços em relação aos estudos aqui expostos. Apesar da extensão alcançada por este ítem no interior do trabalho, muitas dificuldades aqui consideradas de menor relevância não são tratadas, assim como muitos pontos de vista em relação às questões abordadas também não são mencionados. Apesar de ter sido empreendido esforço em direção oposta, uma tal seleção implica sempre o risco de arbitrariedade, que pode ter sua origem na desproporcional tematização de problemas por parte de outros pesquisadores. Isso se explica ocasionalmente pelo apoio ou comprovação que então se quer fornecer a teorias explicativas além do texto em questão. Como já dito acima, a raridade de raízes ou construções no presente texto em geral se resolvem no interior do próprio texto e língua em questão, o processo traditivo aparentemente também não lhe tendo feito alterações significativas.

1.2.1. Anotação crítico-textual a Lm 2:1.

a) יעיב - este *hapax legomenon* é diferentemente derivado, embora o sentido em linhas gerais permaneça pouco alterado. As considerações etimológicas não permitem uma decisão definitiva. As primeiras versões determinaram a tendência dominante, que parte de עָב "nuvem" e supõe o verbo עוב "cobrir de nuvens". Bertil Albrektson[2] sugere que a 𝔊 deve ter sido influenciada pelo aramaico עיבא "escuridão, nuvem", pois ἐγνόφωσεν significa "escurecido, obscurecido", e a 𝔊 nunca traduz עָב por γνόφος, mas geralmente por νεφέλη ou νέφος. "Nublar" é uma antiga tradução que tem perpetuado seus adeptos. É uma hipótese simples, que se pode supor sem problemas maiores em 𝔐. Tem agradado a alguns fazerem cogitações sobre o sentido sobrenatural desta nebulosidade: a nuvem fora sinal da presença (graciosa) de Deus, tanto no Sinai (Ex 19:9) como no Templo (1 Rs 8:10,11). Aqui, no entanto, esta Presença se apresentaria como portadora de desgraça, de maldição. Prosseguindo na linha desta compreensão, a expressão poderia enquadrar-se no esquema da comparação da situação (feliz) do passado com a (infeliz) do presente, típica

---

[2] *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations - with a critical edition of the Peshitta Text* (Studia Theologica Lundensia, 21), Lund, C. W. K. Gleerup, 1963, pp.85,86.

de cantos fúnebres e lamentos sobre uma catástrofe. Javé estaria agora trazendo "outras nuvens", outro aspecto (bastante negativo) de sua presença diante da Filha de Sião. O sentido fica, no entanto, bastante prejudicado, ambíguo, impreciso, contrastando com o tom geral desta lamentação, bastante direta em suas afirmações. Tal interpretação sobrecarrega a tradução, e não lhe é nem mesmo adequada. Esta tradução em si é preferida por muitos exegetas[3], ainda que alguns dos mais recentes vejam outras interpretações como bastante consideráveis. Para Budde[4], a palavra precisaria ser precedida por um ה, ficando (diferentemente de 𝔐, יָעִיב) uma "escrita plena" ruim de הֵיעִיב: הֵיעִיב (comp. הֵיטִיר em Jer. 2:11) ou uma tentativa de reconstruir uma forma mutilada. O que o inquieta é o uso do imperfeito, especialmente, como também a Löhr[5]. Kraus[6] explica o tempo como "frequentativo", indicador de intensificação já iniciada mas inconclusa, no que é seguido por Plöger[7], em outros termos. W. Rudolph[8] explica a questão do tempo referindo-se à possibilidade de uso indiferenciado de perfeito e imperfeito na poesia ao referir-se ao passado, indicando o que ocorre nos versos 10, 12 e 22 desta lamentação. H. Gunkel[9] vê o uso do imperfeito com sentido de perfeito como "aoristo poético". D. Michel[10] reconhece vários usos do imperfeito, podendo, no início de uma frase, verso, estrofe, indicar um novo momento ou retomada de idéias. No início de

---

[3] H. Ewald, *Die Psalmen und die Klagelieder erklart* (Die Dichter des alten Bundes erklärt, 1:2), 3ª ed., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1866, p.331; C. F. Keil, *Biblischer Commentar über den Propheten Jeremia und die Klagelieder* (BCAT, 3:2), Leipzig, S/ed., 1872, p.575; . Budde, "Die Klagelieder", em: K.Budde; A.Bertholet; G.Wildboer, *Die fünf Megillot erklärt* (KHC, 17), Freiburg, S/ed., K1898, p.85; M. Löhr, *Die Klagelieder des Jeremias übersetzt und erklärt* (HKAT, 3:2.2), 2 ed. reconsiderada, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1906, p.9); M. Haller, Klagelieder", em: M.Haller; K.Galling, *Die fünf Megiloth* (HAT, 1:18), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1940, p.98; H. Wiesmann, *Die Klagelieder. Übersetzt und erklärt*, Frankfurt/Main, Philosophisch-theologische Hochschule Sankt Georgen, 1954, p.139; A. Weiser, "Klagelieder übersetzt und erklart", em: H.Ringgren; A.Weiser, *Das Hohe Lied. Klagelieder. Das Buch Esther. Übersetzt und erklart* (ATD 16:2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, p.58,62; H.-J. Kraus, *Klagelieder (Threni)* (BKAT, 20), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, [1956] [4]1983, p.36; B. Albrektson, *op. cit.*, p.86; O. Plöger, "Die Klagelieder", em: *Die fünf Megilot* (HAT 1:18), 2ª ed. compl. refeita, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1969, p.140s; L. Alonso Schökel, *Daniel. Baruc. Carta de Jeremías. Lamentaciones.* (Los Libros Sagrados), Madrid, Ed. Christiandad, 1982, p.197; H. J. Boecker, *Klagelieder* (Zürischer Bibelkommentare, AT, 21) Zürich, Theologischer Verlag, 1985, p.38 e H. Groß, *Klagelieder* (Die Neue Echter Bibel: Komm. z. A.T. mit der Einheitsübersetzung, 14), Würzburg, Echter Verlag, 1986, p.18.

[4] *Op.cit.*, p.85.

[5] *Op.cit.*, pp.9, 10.

[6] *Op.cit.*, p.32.

[7] *Op.cit.*, p.141.

[8] *Das Buch Ruth. Das Hohe Lied. Die Klagelieder* (KAT, XVIII/1-3), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1962, p.218 nota 1, a.

[9] *Die Psalmen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, [[4]1929] [5]1968, p.303.

[10] *Tempora und Satzstellung in den Psalmen*, Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag, 1960, pp.137, 176.

uma canção, portanto, é plenamente compreensível tal uso do imperfeito (assim, indiretamente, H. Gottlieb[11]). Rudolph[12] prefere seguir Michaelis[13] e A. B. Ehrlich[14], bem como apoiar-se em 𝔗, que traz יקוץ "abominar, detestar", e deriva do árabe *'jb* "*deshonrar*". L. Kopf[15] entende o sentido do verbo árabe como "desaprovar, ultrajar". Ele relaciona esta raiz a תועבה, "horrível, abominável", do verbo תעב que, no entanto, é denominativo. Kopf sugere uma dupla raiz עיב e יעב, a exemplo de עיף e יעף. Desta opinião são Gottlieb[16] e Otto Kaiser[17], sendo que este lê o texto hebraico (consonantal) ויעיב[18], derivando, porém da raiz עיב, num caso de "consoantes partilhadas"[19]. Entre Kaiser e Gottlieb a diferença consiste, por um lado, no Tempo em que o verbo é conjugado e, por outro, na alteração ou não de 𝔐 quanto à vocalização e posição das consoantes, inalteradas, no entanto. O sentido ficaria, então, "deshonrar, ultrajar, rejeitar", sendo entendido como tendo o mesmo sentido secundário de תעב no Sl. 106:40[20]. Outros exegetas, especialmente seguindo T. F. McDaniel[21], que retomou a hipótese[22] de derivação de uma raiz egípcia e arábica *w'b* também no *hifil* com sentido "tornar abominável". A hipótese supõe um desenvolvimento exílico paralelo de *w'b*, independentemente do denominativo תעב, sendo o sentido deste no Sl. 106:40 (יְתָעֵב) tomado como argumento. Isto e o contexto pesam favoravelmente (assim Renate Brandscheidt[23]). Esta derivação é, como vê também D. R. Hillers[24], "uma sugestão alternativa (seguida, aliás, pelo mesmo) que aproxima-se de 𝔗 (acima), mas necessita contar com uma "partilha de consoantes", alterar י para ו e ainda as vogais (איך הועיב ou ועיב[ה] (איכה). Esta derivação tem encontrado apoio mesmo por quem não a

---

[11] *A Study on the Text of Lamentations* (Acta Jutlandica XLVIII, Theology Series 12), Århus, Aahrus Universitet, 1978, p.23 nota 4.

[12] "Der Text der Klagelieder", em: *ZAW* 56, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1938, p.105.

[13] A fonte não é ai indicada.

[14] *Randglossen zur hebraischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches*, 1-7, Leipzig, 1908-1914, p.35.

[15] "Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibelwörterbuch", em: *Vetus Testamentum* 8, Leiden, E. J. Brill, 1958, pp.188s.

[16] *Op.cit.*, p.23.

[17] "Klagelieder", *op. cit.*, p.324.

[18] Cf. tb. Budde, *op. cit.*, p. 85,

[19] Cf. recentemente W.Watson, "Shared Consonants in Northwest Semitic", em: *Biblica* 50, Rome, S/ed., 1969, pp.525-533.

[20] Assim Gottlieb.

[21] "Philological Studies in Lamentations", em: *Biblica* 49, Rome, S/ed., 1968, pp.34s.

[22] De W. F. Albright, *From Stone Age to Christianity*, Baltimore, Hopkins, ^{2}1957, p.176 n.45.

[23] *Gotteszorn und Menschenleid. Die Gerichtsklage des leidenden Gerechten in Klgl 3* (TThS, 41), Trier, Paulinus-Verlag, 1983, p.126 nota 239.

[24] *Lamentations* (Anchor Bible, 7a), New York, Doubleday & Company, Inc., 1972, p.35.

adota[25]. O sentido das duas últimas propostas, na tradução, diferencia-se pouco. Diante das leituras apresentadas, recobra valor a tradução mais corrente, inicialmente apresentada. A hipótese tem a seu favor a simplicidade, a maneira semelhante de interpretar das versões, e o fato de não basear-se em uma pouco evidente necessidade de alterar 𝔐, um critério de peso. E. Gerstenberger[26] partilha a suposição de que תּוֹעֵבָה (horror, horrível, abominável) e seu verbo denominativo תעב derivam de uma raiz יעב/ועב ou עיב/עוב (aqui) com sentido próximo a "escurecer". Exatamente o contexto semântico aparentemente ligado ao verbo aqui tratado parece desaconselhar um sentido "revelatório", referido no início desta nota, pois as expressões aparentadas serviram para designar objetos e condições "abomináveis" culticamente. Dado o sujeito desta ação, é mais adequado pensar no sentido simples "desgraçar, escurecer" do que supor que Javé tivesse sido causador da impureza de Jerusalém. Uma interpretação "sobrenaturalizante" ficaria pouco recomendável diante da conotação que o contexto semântico lhe atribuiria. O verbo que aparentemente aqui se encontra sendo, portanto, mais apto a descrever um "estado de desgraça, de trevas, de privação da luz divina" em que o Senhor fez cair a Filha de Sião.

1.2.2. Anotação crítico-textual a Lm 2:2

a) חִלַּל מַמְלָכָה וְשָׂרֶיהָ - 𝔐 não é problemático em si mesmo. No entanto, partindo de diferentes versões gregas que não lhe correspondem exatamente e da relação de equivalência em relação ao verso 9bα (מַלְכָּהּ וְשָׂרֶיהָ בַגּוֹיִם) desenvolveram-se diferentes propostas de alteração do texto consonantal em sua posição e vocalização. 𝔊 traz ἐβεβήλωσε βασιλέα αὐτῆς, uma versão bastante estranha de 𝔐. Βασιλέα αὐτῆς, "seu rei (dela, Jerusalém)", não poderia corresponder a 𝔐, a não ser que se aceitasse um segundo sentido de מַמְלָכָה que é apresentado por F. Zorell[27], "rei", fundamentado em supostas ocorrências do termo hebraico referido com tal sentido em 𝔐 e que teriam encontrado apoio na identificação do termo fenício *mmlkt*, "rei", com ממלכה, proposta por W. F. Albright[28] e defendida, entre outros, por Dahood[29]. A hipótese em si é válida, mas não parece encontrar apoio real convincente[30] em 𝔐. Aliás, neste texto ficaria estranha a terminação feminina da palavra seguinte, que não se referiria ao termo próximo, ao "rei", mas à "filha de Judá" (v.2b), enquanto ממלכה permaneceria sem "endereço" em relação lateral com uma palavra "endereçada". Albrektson[31] prefere

---

[25] P.ex. Boecker, *op.cit.*, p.38.

[26] "תעב", in: *THAT*, vol II, München, Chr. Kaiser Verlag, 1976, cols. 1051-1055.

[27] *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*..., Roma, 1940, p.445a.

[28] "A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems", em: *HUCA* 23, Cincinnati, KTAV, 1950-51, p.34.

[29] Em sua resenha de Albrektson, *op. cit.*, em: *Biblica* 44, Rome, 1963, p.548.

[30] Cf. Gottlieb, *op. cit.*, pp.24,25.

[31] *Op. cit.*, p.88.

explicar 𝔊 βασιλέα e suas variantes βασιλέας (𝔊^{B}) e βασιλεῖς (𝔊^{L}) como sendo uma corrupção de um suposto original com βασιλείαν. Isso poderia pressupor um original hebraico ממלכחה[32], o que é rejitado por Albrektson, que vê em 𝔗 (מלכותא) um apoio a 𝔐, "de qualquer modo preferível". O caráter literal de 𝔊 em sua versão de Lamentações, defendido por Albrektson, teria aqui uma exeção. Entre as propostas de alteração de 𝔐 deve-se mencionar Löhr[33], que sugere troca de posição de uma expressão (הגיע לארץ) e de uma palavra hebraica (בעברתו) entre os dois últimos versos e prefere ler ממלכה, cf. 𝔊^{A}, 𝔖 e 𝔄, como מַלְכָּהּ. O argumento de que a pontuação rítmica indicando o fim do segundo bicolon localiza-se no fim da expressão atribuída ao verso anterior não é suficiente e não passa de um erro de pontuação[34]. Budde[35] e Rudolph[36] vêem aqui referência a um "rei". McDaniel[37] pensa que o primeiro מ da palavra em questão é enclítico ou adverbial, traduzindo: "lançou por terra, fatalmente feridos, seu rei e seus príncipes". Hillers[38] posiciona-se muito semelhantemente, mas prefere traduzir חלל como "profanar". Outra proposta parte da alteração da posição de uma das consoantes de 𝔐: de חלל ממלכה para חללם מלכה, lido como חללים מלכה. A 𝔖 deixa pressupor uma forma derivada de חָלָל "perfurado, assassinado" (cf. tb. v.12). Rudolph[39] supõe atrás desta versão חֲלָלֶיהָ "seus mortos", o que ele mesmo vê contradizer o contexto. J. A. Kelso[40] e outros pensam em חֲלָלִים "abatidos, mortos". M. Dahood[41], com esta reconstrução, traduz o bicolon "ele lançou à terra dos mortos (pierced) seu rei e seus príncipes". Embora dignas de considerar-se, estas hipóteses baseiam-se mais na vontade de aproximar-se ao v.9 e nas versões, mas não justificam[42] uma alteração de 𝔐. "Reino, monarquia" é palavra feminina, tornando-se o referencial mais adequado ao sufixo da palavra seguinte. A ausência de artigo em textos poéticos é normal e, no caso, a palavra é sem dúvida definida.

1.2.3. Anotações crítico-textuais a Lm 2:3

a) גָּדַע בְּחֹרִי־אָף - A 𝔊 traz para "ira" (𝔐) "sua ira" (θυμοῦ αὐτοῦ), o que

---

[32] Cf. McDaniel, *op. cit.*, p.36 nota 1.

[33] *Op. cit.*, p.10.

[34] Assim Kraus, *op. cit.*, p.32, que sugere a colocação correta deste sinal sob יהודה.

[35] *Op. cit.*, p.86.

[36] "Der Text...", *op. cit.*, p.105.

[37] *Op. cit.*, pp.35s.

[38] *Op. cit.*, p.36.

[39] *Loc. cit.*

[40] *Die Klagelieder. Der masoretische Text und die Versionen*, Leipzig, 1901, p.24.

[41] "New Readings in Lamentations", em: *Biblica* 59, 1978, Rome, S/ed., pp.179s.

[42] Assim Budde, *loc. cit.*; Rudolph, *loc. cit.*; Kraus, *loc. cit.*; Plöger, *loc. cit.*; Kaiser, *loc. cit.*; Gottlieb, *op. cit.*, pp.23-25; Brandscheidt, *op. cit.*, p.126; Boekcer, *op. cit.*, p.38.

sugeriria[43] um אַפּוֹ. Löhr[44] já coloca-se contra esta hipótese, tanto pelo fato de que 𝔐 assim oferece a "expressão" como pela aparente tendência do tradutor grego de adicionar pronomes pessoais (cf.vv.4 e 19). Rudolph[45] vê em 𝔐um "diferente sentimento estilístico" no interior da canção (comp. v.6c). Uma vez que o início desta lamentação tematiza bastante a "ira", variar as formas é desejável. 𝔖 (בתקוף רגז) confirma 𝔐, não trazendo o sufixo. Sem dúvida, a "ira" é de Javé, pelo contexto. Assim, Kaiser[46] coloca entre aspas "sua" (pelo sentido), ficando com 𝔐, como os comentadores atuais. As traduções ficam entre "furor, fervor, ardor da ira" e "ira furiosa, fervorosa, ardente", sendo preferível manter o caráter genitivo entre as palavras.

b) A expressão vale-se do termo קֶרֶן "chifre", que no A.T. e no Antigo Oriente Próximo expressa[47] "força, glória, vigor". G. W. Ahlstrom[48] tenta ver neste termo uma figura para o "rei", desde tal possível sentido no Sl 89:18. Isto é, no entanto, muito improvável, pois que no verso 25 do mesmo salmo temos que Javé fala "e por meu nome o *chifre* dele (Davi) se exaltará". Albrektson[49] lembra que a outra ocorrência do termo no verso 17cβ desta lamentação, em paralelo com v.17cα, expressa apenas que o inimigo prevaleceu. O sentido do termo como "força, vigor" é, em geral, reconhecido. É possível que a palavra se relacionasse mais especificamente com o âmbito militar, de luta. Löhr[50] pensa que Javé deixou Israel "*wehrlos*", ou seja, "sem defesa [militar]" e Kaiser[51] vê aí referência ao perdido poder do reino). Alonso Schökel[52] traduz "vigor" e Groß[53] interpreta isso como expressão da perda de poder e força de resistência de Judá. Os exegetas em geral oscilam entre "chifre" e seus sentidos ao traduzir. Há quem queira eliminar כל, "todo", numa tradução mais livre. כל קרן, "todo chifre", poderia ser também uma designação militar, não necessariamente "pessoal", ao lado de seu sentido metafórico, o que explicaria melhor a expressão, talvez algo como "todo grupo de defesa", ou "todo guerreiro". Jer. 48:25 poderia ser indício de um tal sentido. Mas faltariam elementos para prosseguir nesta hipótese. Em todo o caso, o verso parece

---

[43] Assim Budde, *loc. cit.*

[44] *Loc. cit.*

[45] *Op. cit.*, p.106.

[46] *Loc. cit.*

[47] Cf. E. P. Dhorme, "L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et akkadién", artigo que se encontra publicado nos seguintes números (nas respectivas páginas) de *Revue Biblique*: 29, 1920, pp.465-506; 30, 1921, pp.374-399.519-540; 31, 1922, pp.215-233.489-547; 32, 1923, pp.185-212.

[48] *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs*, Lund, C. W. K. Gleerup, 1959, p.95.

[49] *Op. cit.*, p.90.

[50] *Loc. cit.*

[51] *Op. cit.*, p.334.

[52] *Op. cit.*, p.198.

[53] *Op. cit.*, p.19.

referir-se ao cenário da campanha militar cotra Jerusalém.

c) יְמִינוֹ - "Sua destra (dele)" fica, pelo contexto, geralmente entendido como referindo-se a Javé, em sua função protetora em meio a conflitos. "Extender a mão" significando interferir favoravelmente (cf. Dt. 26:8; Sl. 60:7); ao passo que o "recolher" de sua direita (cf. Sl 74:11) traz a conotação negativa de negar-se a esta proteção, deixando o protegido (Israel) à mercê das atuações maléficas dos inimigos. Há quem queira[54], no entanto, ver Israel como referencial para o sufixo. Tal hipótese procuraria ver um paralelo entre duas metáforas com partes do corpo (cf. p.ex. Jer. 48:25), relacionadas ao mesmo objeto (Israel). Como já observara Löhr[55], que se detém mais nesta questão, apesar da ocorrência sem equivalente da expressão aqui, deve-se pensar em Javé como o referido pelo sufixo. As traduções não deixam isso explícito pois "sua" permite pensar em ambas as possibilidades, ainda que o leitor, em geral, chegue a esta conclusão.

1.2.4. Anotações crítico-textuais a Lm 2:4

a) O texto hebraico dos dois primeiros cólons do verso quatro, mais especificamente 4aβ (נִצָּב יְמִינוֹ) e 4bα (כְּצָר וַיַּהֲרֹג), são aqui tematizados. Como dificuldade inicial está a pontuação de כְּצָר em 𝔐, cujo sinal acima da palavra indicaria que ela é a última da linha anterior (4aβ). O primeiro bicolon ficaria um tanto longo, mas não fora do possível (cf. tb. v.3c). O problema seria o segundo, que ficaria estranhamente curto, aleijado. Budde[56] e Ploger[57] preferem "cortar" esta palavra, enquando Lohr[58] a mantém na primeira linha do verso (de onde sugere tirar ימינו), vindo a faltar-lhe finalmente um cólon, que ele dá como perdido. Ele não é o único a pensar que o texto não está completo, embora tenda-se a deixar a citada palavra, conforme nos legou 𝔐, no segundo bicolon, economizado "criatividade". Para 4aβ, o aparato crítico da BHS[59] traz como sua a proposta de Weiser[60] חֵץ בִּימִינוֹ "(a) flecha em sua destra" (assim Kaiser[61], uma simplificação do proposto por Rudolph[62], חֵצָו בִּימִינוֹ "sua flecha em sua destra" 1912,

---

[54] Ehrlich, *op. cit.*, p.35; Gottwald, N. K., *Studies in the Text of Lamentations*, London, S. C. M. Press, 1954, p.10 (este exegeta propõe uma leitura do texto consonantal que faz o sufixo tornar-se ו, 3ª pes. pl., o que é sugestivo mas pouco convincente); e Hillers, *op. cit.*, p.36 (fala em probabilidade).

[55] *Loc. cit.*

[56] *Op. cit.*, pp.86s.

[57] *Op. cit.*, p.140.

[58] *Op. cit.*, p.10.

[59] *Op. cit.*, p .1358. O aparato crítico é de responsabilidade de Th. H. Robinson.

[60] *Op. cit.*, p.59.

[61] *Loc. cit.*

[62] "Der Text...", em: *op.cit.*, p.106; cf. H. Torczyner, "Anmerkungen zum Herbräischen und zur Bibel", em: *ZDMG 66*, S/n.t., 1912, p.403.

p.403. A origem desta hipótese está nas versões (exceto 𝔗), que trazem um verbo ativo (𝔊 ἐστερέωσε), como se 𝔐 trouxesse הֵצִיב[63]. Rudolph pensa que teria sido lido (pelas versões) הָצַב, oriundo de má compreensão e separação de palavras de um texto consonantal חצו בימינו (ou, com Weiser, בימינו חץ, não alterando o número de consoantes). Esta hipótese encontra apoio em um dos manuscritos hebraicos "recentemente" encontrados que traz הצי֫ב[64], podendo ser, no entanto, uma correção tardia do texto hebraico com base em 𝔊, por exemplo. Albrektson[65] argumenta que a leitura das versões não seria uma evidência de outro texto-base, sendo antes sintoma de um texto difícil. Gottlieb[66] considera que "mesmo se o verbo não ocorre no *piel* em outros lugares no A.T., não se pode excluir que os tradutores tenham entendido o נצב do texto consonantal como um *piel* em sentido causativo". Outros exegetas procuram manter o texto consonantal deste cólon, no máximo restaurando uma consoante (Hillers) ou trocando palavras com v.4bα (assim Gordis). As traduções básicas e mais simples de 𝔐 são as de Budde[67]"sua direita está firme"[68] e de Kraus[69] "erguida está sua direita"[70]. Quanto ao sentido, a tradução de Budde (acima) fica bastante próxima da proposta por Albrektson[71], que advoga a possibilidade do referido verbo ter, no *nifal*, o significado "estar pronto, preparado". Ele toma como exemplo deste uso em Is. 3:13, que tem, aliás, muito semelhante forma de construir a frase: נצב לריב יהוה "Javé está pronto para o julgameto". Além disso, estimula a que se considere ימינו como "acusativo determinante do âmbito", traduzindo 4a "Ele estendeu seu arco como inimigo, estando pronto (para dispará-lo) com sua destra" . Segundo este exegeta, 4aβ poderia ser tomado como uma oração assindética relativa: "(como um inimigo), *o qual* tinha sua destra preparada". Essa tradução de 4aβ já havia sido oferecida por S. Goldman[72]. Hillers[73] apresenta uma ligeira alteração de texto e reinterpreta נצב de tal modo que o sentido de sua tradução se aproxima bastante à de Kraus (acima). Em Jz 3:22 temos נָצָב como substantivo significando "punho (de adaga, espada)", que Hillers assume para este texto. Ele lembra

---

[63] Assim Löhr, *loc.cit.*

[64] Cf. Gesenius, W., e Buhl, F., ***Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das A.T.*** reimpressão inalterada da 17ªed., Berlin, Springer Verlag, [1915] 1962, p.516. Esta obra segue aqui sendo abreviada GBH.

[65] *Op. cit.*, p.92.

[66] *Op. cit.*, p.26.

[67] *Loc. cit.*

[68] Assim Plöger, *loc.cit.*

[69] *Op. cit.*, pp.31,32.

[70] Assim Brandscheidt, *loc.cit.* e Becker, *loc.cit.*

[71] *Op. cit.*, pp.91,92.

[72] "Lamentations. Introduction and Commentary", em: A. Cohen, ed., ***The Five Megilloth. Hebrew Text, English Translation and Commentary***, Hindhead, 1946, p.78).

[73] *Op. cit.*, p.37.

que há textos em que Deus é visto (só não simultaneamente) como guerreiro que maneja o arco ou a espada. Zc 9:13; Sl 7:13; 37:14; Is 21:15; 22:2,3; 41:2 trazem um uso paralelo de espada e arco. W. R. Watters[74] apresenta קֶשֶׁת/חֶרֶב como um "*word-pair*", duplas de palavras que fazem parte do expressar poético hebraiço. Claro, aqui temos outra "palavra", mas o fenômeno poderia ser suposto. Para que o cólon faça sentido, Hillers "restaura" um בְּ junto à palavra seguinte, fazendo deste meio-verso uma frase nominal. A princípio, poderia pensar-se num caso de "consoantes partilhadas"[75]. A tradução de 4a ficaria "ele retesou seu arco como inimigo, em sua destra (estava) o punho (da espada)". R. Gordis[76] sugere um "remanejo" de palavras entre 4aβ e 4bα em que só נִצַּב permanece na posição que nos oferece a BHS. Ele reconsidera a pontuação de כְּצָר, que lhe atribuiria ao fim de 4aβ, tira יְמִינוֹ de 4aβ[77] transpondo-a para depois de וַיֶּהֱרֹג, que fica como palavra inicial do segundo bicolon (o que seria correto desde a pontuação e seqüência de palavras em 𝔐). Em suma, uma reordenação das duas primeiras linhas do verso baseada na pontuação massorética, apenas supondo a troca de posição de uma das palavras. Se isso puder ajudar a entender as origens de uma tal confusão, cabe lembrar que a escrita quadrática (semelhante à que temos em nossas bíblias hebraicas) começou a desenvolver-se no terceiro século a.C., até então utilizando-se o "antigo israelítico", em cujos caracteres נצב e כצר são extremamente parecidos e, portanto, facilmente confundíveis na leitura. A expressão verbal וַיֶּהֱרֹג é, em geral, transposta para o começo de 4bα[78]. A tradução de 4aβ, נִצַּב כְּצָר, ficaria "estabeleceu-se como adversário (para um combate)". 4bα ler-se-ia "e matou sua destra" (וַיֶּהֱרֹג יְמִינוֹ), que apenas é um pouco curto. Gottlieb[79] não vê nesta hipótese menos probabilidade do que outras, afirmando como ganho um mais elevado grau de "originalidade". Para 4bα, a maioria dos exegetas toma o texto oferecido pela BHS com a transposição sugerida por Robinson[80]: וַיֶּהֱרֹג כְּצָר "e matou como inimigo" (exceções feitas acima). Procurando reconstruir o texto com a ordem de palavras legada por 𝔐 com o reconhecido bom balanceamento rítmico alcançado pela BHS (כְּצָר וַיֶּהֱרֹג), dois comentadores trazem propostas consideráveis. Albrektson[81] relembra a tendência de um verbo no perfeito ser seguido por um imperfeito

---

[74] *Formula Criticism and the Poetry of the Old Testament* (BZAW 138), Berlin, Walter de Gruyter, 1976, p.157.

[75] Cf. artigo de Watson, "Shred Consonants...", *op. cit.*

[76] "A Commentary on the Text of Lamentations", em: A. A. Neumann e S. Zeitlin, eds., *The Seventy-Fifth Anniversary Volume of the Jewish Quaterly Review*, Philadelphia, S/ed., 1967, p.279.

[77] Cf. sugestão de Löhr, *loc.cit.*

[78] Exceto por Groß, *loc.cit.*, aparentemente Brandscheidt, *loc.cit.* e aqueles exegetas que supõem um verbo antes dela.

[79] *Op. cit.*, p.27.

[80] "Notes on the Text of Lamentations", em: *ZAW* 51, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1933, p.257.

[81] *Op. cit.*, p.92.

consecutivo. Atendo-se ao texto consonantal, no entanto, כצר não é um verbo conhecido. Todavia, sabe-se da tendência de confundir ב e כ entre os manuscritos hebraicos[82], o que permite supor que o texto original hebraico teria o verbo בצר, com sentido mais frequente "cortar, colher (cachos de) uva", mas também "cortar, reduzir, humilhar" (Sl. 76:13); em todo o caso, ligado à raiz acádica *baṣâru* "cortar (fora), em pedaços"[83]. A tradução ficaria "humilhou e abateu" ou "cortou e matou", realmente interessante. Esta proposta tem como problema que o personagem tem um arco (com flecha) e ele "corta" (o mais adequado seria "atingir, perfurar") e "mata". Combinaria melhor com a proposta de Hillers quanto a 4aβ, "(flecha)" e "punho (de espada)" relacionando-se (em cruz) a "cortar" e "abater" ou com a de Kraus, "(flecha)" e "braço" ligando-se (em cruz) a "humilhar, reduzir" e "matar". Tal leitura consta em um manuscrito hebraico[84]. Hillers[85] apenas inclui (*metrica causa*) הִכָּה "bateu, golpeou, atingiu" entre כצר e ויהרג. Os dois verbos aparecem juntos em outros dois textos poéticos, em Is. 27:7 e Sl. 136:17-18, o que poderia definir-lhes como um *word-pair* (cf. acima) e recomendar a inclusão. Hillers traduziria 4bα "como um inimigo, (golpeou, atingiu) e matou", no que é seguido por Kaiser[86]. Decidir aqui é difícil. Deixa-se de lado as sugestões de Rudolph e Weiser (4aβ) pela artificialidade e fragilidade da fundamentação[87]. A hipótese de Gordon é algo aleatória, carecendo de base explicativa e não encontrando apoio nas versões. Uma possiblilidade seria unir a leitura de 4aβ por Kraus ou por Hillers, que suporiam distintas metáforas ao "fazer-se inimigo" de Javé, com uma leitura de 4b que contivesse tambem dois verbos (a elas referidos). Poderia ser preferida a hipótese de Albrektson (apesar do cólon ficar ainda muito curto) ou de Hillers (apesar da arbitrariedade com que surge segundo verbo). Outra possibilidade seria entender 4a como tratando de apenas uma metáfora, a do arco tensionado com a destra pronta, firme. Teríamos em 4a, no melhor dos casos, a leitura de Albrektson. 4b deveria referir-se a esta figura, com um verbo (neste caso teria-se de assumir a proposta de inversão de Robinson) ou dois, mas então adequados a esta imagem (cf. Hillers). Assim explica-se a tradução aqui apresentada.

b) Robinson[88] sugere que seria melhor trocar a posição das palavras iniciais de 4cα (באהל בת־ציון) para o fim de 4cβ. A preocupação parece ser de que o bicolon

---

[82] Cf. Delitzsch, F., *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament nebst dem Schrifttexte einverleibten Randnoten klassifiziert. Ein Hilfsbuch fur Lexicon und Grammatik, Exegese und Lekture*, Berlin, Walter de Gruyter, 1920, §107[a-b].

[83] Cf. p.ex. GBH, p.110.

[84] Cf. Kennicott, B. (ed.), *Vetus Testamentum Hebraicum; cum variis Lectionibus I-II*, Oxonii, S/ed., 1776-1780, *ad loc.*

[85] *Loc. cit.*

[86] *Op. cit.*, p.325.

[87] Cf. Albrektson e Gottlieb, acima.

[88] *Op. cit.*, p.258.

inicie-se com um verbo. Ele mesmo, no entanto, na página anterior à citada, ao propor recontruir o verso 4, não faz uso desta idéia. Exceto em Plöger[89],esta alteração desnecessária de 𝔐não encontra apoio.

1.2.5. Anotações crítico-textuais a Lm 2:5

a) Embora uma versão portuguesa não deixe ver esta dificuldade, os dois pronomes possessivos precedentes têm, no hebraico, diferentes gêneros. O primeiro é feminino (em 5bα) e o segundo é masculino (em 5bβ). A 𝔊, a 𝔖 e a maior parte dos manuscritos mantém os dois gêneros, indício de originalidade. 𝔗 traz ambos sufixos no feminino, e há também alguns manuscritos gregos que corrigiram o texto, trazendo os sufixos ou masculinos ou femininos. São duas as tendências básicas: alterar ou explicar. A maior parte dos exegetas tem preferido a primeira tendência, simplesmente dizendo que, em vez de אַרְמְנוֹתֶיהָ, deve-se ler אַרְמְנוֹתָו[90]. Pouco alterando esta, vem a proposta de F. Wutz[91], que procura ler (alterando tanto a posição de ה como a vocalização e acrescentando um ו) אַרְמְנוֹתוֹ הִשְׁחִית. Esta sugestão foi aceita por Rudolph[92] e pela BHS[93] entre outros. Kraus[94] traduz ambos os sufixos como masculinos, mas alega que isto não é necessário, pois a palavra com sufixo feminino poderia referir-se à Filha de Judá. A idéia já ocorre a Keil[95], Renate Brandscheidt[96] trazendo-a consequentemente em sua tradução. Albrektson[97], também desta opinião, sugere que 5bα tem como intenção contrastar e ecoar as palavras de um salmo de Sião (Sl. 48:4) אֱלֹהִים בְּאַרְמְנוֹתֶיהָ נוֹדַע מִשְׂגָּב "em seus palácios, Deus se deu a conhecer como fortaleza". No entanto, a datação dos salmos de Sião é bastante discutível, havendo uma tendência a colocá-los no pós-exílio. Isto poderia dar um efeito interessante aos cólons: destruiu Israel (masc.) / destruiu palácios dela / arrasou fortificações dele / muliplicou à Filha de Judá (...). Mas o verso parece tratar inicialmente (5a,b) da destruição e, depois (5c) das perdas humanas e consequente aflição. G. Bucellati[98] compreende a troca de gênero entre os sufixos como uma variação estilística, pois יִשְׂרָאֵל poderia significar tanto a região geográfica, a terra (feminina), como o país (masculino). Mas, além dos paralelos que ele oferece em Jeremias precisarem ser melhor considerados, o fato é que seria difícil ver uma ligação muito special que

---

[89] *Loc. cit.*

[90] Assim o sugere o aparato crítico-textual da Biblia Hebraica Kittel, 3ª edição.

[91] *Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus* (Texte und Untersuchungen zur vormasoretischen Grammatik des Hebräischen, II) (BWAT, N.F. 9:1-2), Stuttgart, S/ed., 1925-1933, p.204.

[92] *Op. cit.*, p.106.

[93] *Ad loc.*

[94] *Loc. cit.*

[95] *Op. cit.*, p.578.

[96] *Op. cit.*, p.128.

[97] *Op. cit.*, p.93.

[98] "Note: In Lam. 2,5", em: *Bibbia e Oriente* 3, Milano, S/ed., 1961, p.37.

relacionasse a "terra" de Israel (normalmente assim referida no hebraico) aos "palácios". Pelo contrário, quanto ao sentido seria mais lógico falar nos palácios do país (instituição política neles sediada) e nas fortificações da "terra" de Israel (para defesa da região). 𝔐 é, seguindo Brandscheidt, preferível, mas em português o pronome sinaliza o gênero do substantivo (seus, suas) e não deixa distinguir o gênero do(a) "proprietário(a)". Uma outra explicação para tal disparidade pode ser oferecida, de ordem composicional. A primeira linha poética deste verso pode ser de origem composicional, tendo sido formada a partir de elementos das linhas poéticas a ele próximas, talvez com a preocupação maior de transformar uma coletânea de tais linhas poéticas em um poema alfabético. Para tanto necessitar-se-ia, em determinada altura, uma linha poética que começasse com ה, o que se fez possível pelo verbo inicial, o primeiro semicólon retomando a temática do verso anterior, o segundo tendo sido formado a partir da linha poética que o sucede, utilizando-se do verbo aí presente e apresentando um termo genérico mais amplo (Israel) do que o anterior (Filha de Judá). A segunda linha poética teria estado inicialmente referida a este sujeito feminino, tanto no primeiro como no segundo semicólon. O compositor, ao adaptar a segunda linha poética à primeira, de sua autoria, teria alterado apenas o final da mesma, não tendo atentado para a palavra no meio desta linha poética, que teria permanecido, sem correção, referida à última linha poética deste verso. Evidentemente, tal explicação é bastante conjectural, precisando também ser analisada posteriormente à luz de uma análise mais detida do processo composicional (até onde ele se deixe depreender ou suspeitar) de Lm como um todo.

b) Neste verso e no anterior temos a destruição do país, das pessoas e da cidade como pano-de-fundo das "aflições e lamentos". Se for correto delimitar a "primeira parte" desta lamentação como os versos 1 a 9, então teríamos em 5c uma referência às práticas de luto e lamentação relativamente no centro. Hillers[99] menciona uma passagem que se repete no texto da lamentação suméria sobre Ur, que fora destruída. O trecho curto menciona também "lamentos e lutos" proferidos na cidade, e repete-se na canção. Um tratamento mais detido deste tema encontra-se abaixo no subítem 2.3.1..

1.2.6. Anotações crítico-textuais a Lm 2:6

a) וַיַּחְמֹס כַּגַּן שֻׂכּוֹ - Todo este primeiro cólon do verso 6 é considerado difícil e incerto na crítica textual. Quanto ao verbo inicial, um provável erro de escrita da 𝔊 já foi motivo para o surgimento de hipóteses quanto ao texto hebraico subjacente. Robinson[100] indica o que vai colocar de modo mais claro no aparato crítico para este verso na *Biblia Hebraica Kittel*[101] ou seja, a idéia de que o texto da 𝔊 (καὶ διεπέτασεν) e o da Vulgata

[99] *Loc. cit.*

[100] *Op. cit.*, p.258.

[101] *Op. cit.*, p.1232.

(*dissipavit*) suporiam um original hebraico וַיִּפְרֹשׂ "e espalhou, estendeu", e avança, supondo que o termo da 𝔖 poderia talvez indicar que o verbo hebraico de base para si (e talvez também para 𝔊 e 𝔙) seria וַיְהָרֹס "e derrubou". J. C. Döderlein[102] já havia proposto que isto deveria ser um provável erro de tanscrição no interior do próprio grego, uma corrupção de διέσπασεν "destruir", de acordo com os manuscritos luciânicos, que trazem ἐξέσπασεν. Albrektson[103] acrescenta que o erro é compreensível, uma vez que no texto transcrito já havia duas ocorrências de διεπέτασεν, em Lam. 1:13 e 17. Quanto à 𝔖, Albrektson não concorda com a probabilidade de que por trás dela esteja o verbo הרס, pois tal raiz aparece outras duas vezes neste canto, sendo vertido ao siríaco com um outro verbo, "demolir". 𝔗 traz um verbo com sentido que se aproxima a "exterminar". Ficando com o verbo חמס, F. Praetorius[104] inquieta-se com o uso de um verbo cujo sentido mais frequente é "violentar", dificilmente isolável do conceito de injustiça, o que seria difícil combinar com Javé. Ele refere-se então a Jó 15:33, onde o mesmo verbo, com a mesma construção, teria o sentido "lançar fora" (*abstoßen*) as uvas não maduras. O citado exegeta sugere que o termo, em tal contexto, deveria ser uma "expressão estética da jardinagem" (*gärtnerischer Kunstausdruck*). Entre os comentadores, em geral, não se questiona 𝔐 aqui. As traduções procuram manter a idéia da violência ligada à tradução que trazem[105] ou simplesmente a de uma destruição, devastação, etc. O segundo termo é o que abriga mais insegurança quanto à sua autenticidade. O que mais inquieta é a dificuldade de imaginar uma metáfora que pareça autêntica e própria. Alguns assumem a corrupção desta palavra (ao menos) e partem para conjecturas com base questionável, geralmente procurando manter a maioria das consoantes e criar uma expressão que faça sentido. A tentativa mais antiga tem suas raízes na 𝔖, que lê, algo estranhamente (ou não[106]) ὡς ἄμπελον "como uma parreira", e procura pressupor um texto original com כְּגֶפֶן (de mesmo significado). Assim já I. F. Schleusner[107], sendo seguido por Budde[108] e, entre outros, Gottlieb[109] Aqui, o desejo de encontrar uma figura que faça sentido (aqui, Israel como videira) sem ser tão estranha tem sido um argumento que se soma ao testemunho de uma versão (no caso a 𝔖, as outras versões conferindo aqui com 𝔐). A perda da consoante ב é, por exemplo, explicada por McDaniel[110], que procura

---

[102] "Zu den Hexaplen des Origenes", em: *Repertorium fur Biblische und Morgenlandische Litteratur* 6, Leipzig, S/ed., 1780, p.197.

[103] *Op. cit.*, p.94s.

[104] "Threni I,12.14. II,6.13.", em: *ZAW* 15, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1895, pp.144,145.

[105] Talvez pela incerteza em que permanecem os outros dois termos.

[106] Cf. Albrektson, *op. cit.*, pp.95ss. e, aparentemente, Kaiser, *loc. cit.*

[107] "Curae criticae et exegeticae in Threnos Ieremiae", em: *Repertorium für Biblische und Morgenländische Literatur* 12, Leipzig, S/ed., 1783, p.16.

[108] *Op. cit.*, p.87.

[109] *Op. cit.*, p.28.

[110] *Op. cit.*, pp.36-38.

reconstruir[111] גָּפֶן "arbusto, ramagem"[112]. כ permaneceria então livre para uma outra função na frase. McDaniel recorre à tendência acima mencionada[113] de confundir ב e כ, sugerindo que este então ב inicial tenha o sentido de "desde, a partir de"[114] ficando sua tradução "e ele tirou *da* videira seus ramos". Para ler "ramos" aqui, o articulista precisa derivar o texto consonantal (שׂכו) não das raizes שׂכך ou סכך, como normalmente é feito, mas de שׂוֹךְ "ramo, arbusto" (cf. Jz. 9:48s.), que manteria a ortografia defectiva do substantivo plural com o sufixo masculino singular, שׂכָו "seus galhos, ramos". Budde[115] vê como bastante considerável a hipótese de de Hoop[116] que propõe כַּגַּנָּב "como um ladrão". Embora sem apoio nas versões, esta hipótese encontra simpatia, por exemplo, em *A Bíblia de Jerusalém*[117]. Budde traduz o primeiro cólon "destruiu seu cercado como um ladrão", sugerindo que o segundo bicólon teria, ao invés de מוֹעָדוֹ, כַּרְמוֹ, ficando um então paralelelismo "arrasou sua vinha", que teria que sugere a imagem de Is 5:5, Ob 5 e Jer 49:9. Embora frágil, a proposta soa bem[118]. Wiesmann[119] sugere כַּקֶּן "como com um cordão de medir". Rudolph[120], insatisfeito com estas recontruções, propõe uma "ligeira" alteração do texto: מְכוֹן שִׁבְתּוֹ "a sua habitação", procurando fazer um paralelo a מועדו, no outro cólon, e comparando a Ex. 15:17 e I Rs. 8:13. Seu esforço é semelhante ao de Nötscher[121] מִשְׁכָּנוֹ "sua morada" (assim Weiser[122]) adotado por Boecker[123]. Enquanto alguns comentaristas preferem dar o termo (כנן) por corrompido e o têm como "perdido"[124] outros tendem a assumir, ainda que com suas reservas, 𝔐[125] dando a ênfase na interpretação da possível imagem. Menos questionado é o sentido de שׂכו, mais

---

[111] Por haplografia antes que por abreviatura, como sugere Driver (cf. p.37 n.2).

[112] Aqui, no caso, com sentido de "videira". A vantagem seria "ganhar" o

[113] Ver Delitzsch, *op.cit., ad loc.*

[114] O autor discute o intercâmbio de ב e מן em seu próximo artigo desta revista.

[115] *Loc. cit.*

[116] Budde não menciona a fonte.

[117] Nova edição, revista, Ed. Paulinas, São Paulo, 1986 (abreviada como BJ), p.1583, nota n.

[118] Cf. Wiesmann, *op. cit.*, pp. 144s.

[119] *Loc. cit.*

[120] Em: *Das Buch Ruth.., op. cit.*, pp.116.119.

[121] *Ad loc.*

[122] *Op. cit.*, p.59.

[123] *Loc. cit.*

[124] Assim Löhr, *loc. cit.*, e Plöger, *loc. cit.*

[125] Assim Kraus, *loc. cit.*, Hillers, *loc. cit.*, Brandscheidt, *loc. cit.*

certamente um aramaísmo de סֹךְ, "abrigo, cabana rústica, de vigia"[126]. Praetorius[127] pensa que a palavra original seria אֶשְׁכְּלוֹ "suas uvas", em aproximação a Jó 15:33, explicando a corrupção. O texto original seria "e ele lançou como da videira suas uvas". Ele procura, no "corrompido" texto atual, ver uma identificação da videira com Israel, fazendo uma equivalência entre dois âmbitos: "e ele (Javé) violentou como à parreira (Israel) também seu abrigo (o templo)", numa proposta bastante interessante. Semelhantemente (quanto à compreensão da estrutura da frase) o traduz Branscheidt[128] "Ele praticou violência, tanto ao jardim como à sua proteção (*Umhegung*)". Ela lembra que a tradição vai descrever como um jardim o espaço para viever dádo por Javé cujo ponto central se vê em Sião (Gen 13:10; Is 51:3; Ex 15:17; Sl 80:9-16). Vários comentadores preferem ver como núcleo deste cólon "destruiu (como...) seu abrigo (ou morada)", reconhecendo a dificuldade de resgatar a metáfora, mas em todo o caso reconhecendo que trata-se do templo, cuja destruição é comparada de alguma forma.

b) מוֹעֲדוֹ A originalidade desta expressão é questionada por dois exegetas, Praetorius[129] e Budde[130] Praetorius, como visto na anotação anterior, supõe uma corrupção do primeiro bicolon, e crê que o termo atual surgiu como tentariva de dar sentido à primeira linha deste verso, que então teria, oriundo de confusão, שָׁכוֹ no final do primeiro cólon, e procuraria corresponder-lhe em paralelismo. Praetorius confessa dificuldades para supor a palavra original, que deveria corresponder à figura de seu primeiro cólon. Ele deixa, interrogativo, סמדרו "seu revestimento de broto", זְמֹרָתוֹ "suas gavinhas" בַּעֲדוֹ "sua secção" ou uma forma do verbo בער, "queimar" como possibilidades. A proposta de Budde parece ter um pouco mais de fundamento, pois cria, com כַּרְמוֹ, "sua vinha", um verso bastante coerente[131] mas não tem qualquer apoio nas versões, o proprio proponente oscilando diante da interpretação de Morris Jastrow Jr[132]. Jastrow segue Praetorius quanto ao primeiro cólon, mas pensa que o segundo cólon é autêntico, tratando de interpretí-lo melhor. Apesar de que 𝔊 (ἑορτὴν αὐτοῦ) e 𝔖 trazem "sua festa, seu festival", o sentido da expressão aqui seria *local*, tendo como confirmação deste sentido o 𝔗, que parafraseia 𝔐: אתר לכפרא על עמיה "o lugar indicado para a expiação do seu povo". Jastrow pensa que o termo hebraico seria uma forma abreviada de אֹהֶל מוֹעֵד "Tenda da Reunião, da Assembléia" que significaria, aqui, o Templo. No bicolon seguinte esta expressão teria o sentido de "festa", significando o *acontecimento*, e

---

[126] Cf. Wagner, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch*, (BZAW, 96), Berlin, Walter de Gruyter, 1966, p.128s. §11), cf. tb. Löhr, *op. cit.*, p.11.

[127] *Loc. cit.*

[128] *Op. cit.*, p.128.

[129] *Op. cit.*, p.146.

[130] *Loc. cit.*

[131] Cf. anotação crítico-textual anterior.

[132] "Threni II, 6a", em: *ZAW 15*. Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1895, p.287.

em 7c seria uma festa específica. Relevante para esta interpretação é a ocorrência do termo no Salmo 74, especialmente v.4, com sentido local. Este salmo é reconhecido como uma retomada de Lam 2 já por Löhr em seu comentário de 1894, pp.5-10. Hillers[133] lembra passagens que falam da ruina do povo comparando-a à de uma vinha (Is 5:5,6; Jer 5:10; 12:10) e salienta que em tais contextos o verbo שׁחת também ocorre, mas reconhece as dificuldades do presente texto. Ele traduz "assembléia", pensando mais propriamente no lugar onde ela se realiza. A maior parte dos modernos tradutores procura uma harmonização com 𝔊, traduzindo "lugar de festas, festividades". Outros preferem, igualmente com sentido local, "lugar da assembléia, de reunião, de encontro", mais referido a seu sentido cúltico[134] Rudolph[135] e Weiser[136] preferem "lugar da revelação". O termo hebraico poderia ter também um sentido menos cúltico, significando simplesmente "lugar de reunião, encontro, assembléia (pública)", ainda que para este uso fosse mais esperado קהל. Dependeria, aqui, da interpretação do contexto. Poderia tratar-se, nos três bicolons deste verso, de uma referência ao âmbito religioso e ao político (lugar de abrigo //lugar de assembléia, reunião //sábado, rei //sacerdote). A referência em separado aos dois âmbitos combinaria com o que ocorre no verso 7, especialmente em seus dois primeiros bicólons, o primeiro referido ao templo, o segundo ao palácio. Restaria, no entanto, perguntar se havia, de fato, reuniões públicas de caráter não centralmente cúltico que permitissem uma tal figura. Poderiam as festas ter um tal caráter?

c) Para מלך וכהן, em 𝔐, a 𝔊 traz βασιλέα καὶ ἱερέα καὶ ἄρχοντα. G. Bickell[137] sugere, como equivalente para καὶ ἄρχοντα, וְשָׂר sendo nisso seguido por Robinson, em seu aparato crítico da BHK^3 e por Rudolph[138] Mas já em seu comentário de 1962 (KAT), Rudolph não menciona sua anterior observação, algo notável, pois sua tendênica é reproduzir literalmente nas notas sua crítica textual de 1938. Da mesma forma, a BHS não vê aqui a 𝔊 como importante para a crítica textual. A alteração, quer tenha ocorrido num exemplar hebraico, quer diretamente no grego (mais provavelmente), deve ter sido influenciada por 2:2c e 9b. Schleusner[139] sugere que καὶ ἱερέα καὶ ἄρχοντα poderia ser uma versão de וכהן, o que é igualmente pouco provável. Budde[140] e Albrektson[141] contextam tais hipóteses, a maior parte dos exegetas atuais nem as mencionando. 𝔗

---

[133] *Op. cit.*, pp. 32, 38, 39.

[134] Assim, p.ex., Alonso Schökel, *op. cit.*, p.199.

[135] "Der Text...", *loc. cit.*

[136] *Loc. cit.*

[137] "Kritische Bearbeitung der Klagelieder", em: *WZKM 8*, Wien, S/ed., 1894, p.109.

[138] em: "Der Text...", *op. cit.*, p.107.

[139] *Op. cit.*, p.17.

[140] *Loc. cit.*

[141] *Op. cit.*, p.98.

compreende כהן como sumo sacerdote (וכהנא רבא).

1.2.7. Anotações crítico-textuais a Lm 2:7

a) נאר é quase um *hapax legomenon*: aparece, além de aqui, apenas no Sl 89:40. Lá, em paralelismo com o verbo חלל "desonrar, profanar", aqui, com זנח "repudiar, rejeitar". 𝔊 traz o mesmo verbo para ambas ocorrências, apoiando 𝔐. Mas o sentido deste verbo raro (se o temos corretamente preservado) não parece tão claro em outras versões. Rudolph[142] sugere que α′, σ′ e 𝔙 (*maledixit*) deixam pensar em ארר "amaldiçoar". G. R. Driver[143] faz uma proposta filológica bastante interessante de diferenciação dialetal à semelhança de נקב, que em Lev. 24:11.16 parece ser uma forma diferenciada de קבב. Assim, נאר seria uma variação de ארר, que não precisaria excluir a existência de uma raiz igualmente assim constituída mas com outro sentido (Sl 89:40). No contexto, tal sentido chega a ser plausível, ainda que apresente dificuldades. Anteriormente percebida como problemática e realmente mais difícil para a crítica textual, no entanto, é a 𝔊, que traz estranhamente ἀπετίναξεν, do verbo ἀποτινάσσω "sacudir, deitar fora" (aqui, algo como estremecer, arruinar). Tal verbo faz pensar antes no hebraico נער, de mesmo sentido. Aliás, o verbo grego ocorre mais duas vezes, numa das quais (Jz 16:20) traduz o hebraico נער e na outra (I Sm 10:2) נטש "abandonar, cessar de cuidar". J. C. Döderlein[144] sugeriu que o original hebraico (ao menos aquele usado para a versão da 𝔊) teria נער. Nisto seguem-no Kelso[145], Rudolph[146] e Wiesmann[147]. Albrektson[148] insiste em que o verbo é raro e não se pode saber ao certo a abrangência de seus sentidos, o que poderia favorecer a sugestão de Driver. Chega a considerar que o tradutor da 𝔊 não soubesse bem como traduzí-lo, o que, aliás, parece ser o caso com várias versões. Ele pode então ter suposto uma falha na transmissão de seu texto hebraico, o que o poderia tê-lo levado a associar livremente o verbo desconhecido com נער, de semelhante ou igual pronúncia a נאר, sem implicar a existência de um manuscrito que o contivesse. A. Abelesz[149] por outro lado, pensa que a 𝔊 é evidência de outro verbo no texto original. O texto siríaco traz o mesmo verbo ("rejeitar, desprezar,

---

[142] "Der Text...", *op. cit.*, p.107.

[143] "Hebrew notes on *Song of Songs* and *Lamentations*", em: *Festschrift Alfred Bertholet*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1950, p.138.

[144] *Loc. cit.*

[145] *Op. cit.*, p.26.

[146] "Der Text...", *op. cit.*, p.107.

[147] *Op. cit.*, p.145.

[148] *Op. cit.*, p.99.

[149] *Die syrische Uebersetzung der Klagelieder und ihr Verhältnis zu Targum und LXX* (Diss. Giessen), Privigye, 1895, p.35.

humilhar") em Lam 2:6c (וינאץ), 2:7aβ (aqui) e no Sl 89:40. Este ponto de vista é defendido por Budde[150] e Robinson[151]. Albrektson[152] evidencia a falta de uma argumentação conclusiva, pois que o citado verbo siríaco é usado para traduzir seis diferentes verbos hebraicos além de נשׂר e נער no Saltério[153] e não é incomum nesta versão o uso de um mesmo verbo para diferentes verbos no original, como parece ser o caso aqui. Também Gottlieb[154] é de opinião que a versão siríaca deve ser vista como uma confirmação da autenticidade de 𝔐. De fato, a versão siríaca deve ser vista aqui não apenas como uma confirmação de 𝔐, mas também como a versão mais apta a reconstituir o sentido deste raro verbo hebraico. Isto por verter נאר em suas únicas ocorrênicas com um sentido bastante próximo ao que os verbos em paralelismo (aqui, o critério mais seguro) deixam supor.

b) הִסְגִּיר tem como pretenso equivalente na 𝔊 συνέτριψεν, do verbo συντρίβω "destruir, despedaçar", de sentido idêntico a שִׁבֵּר, sendo esta raiz grega freqüentemente utilizada pela 𝔊 para este verbo hebraico. Isto levou Kelso[155] a supor que 𝔊 seja testemunha de um original hebraico com uma forma do verbo שׁבר. Ele pensa em הִשְׁבִּיר, enquanto Robinson[156] propõe שְׁבֻר. Rudolph[157] tenta compreender a versão grega como uma "tradução pelo sentido" (*Sinnubersetzung*), considerando a dificuldade do objeto a que se refere. A possibilidade de uma variante de 𝔐 não é mais defendida, a BHS já não trazendo a variante da 𝔊 para a consideração de quem faz uma crítica textual. No entanto, falta, além do peso maior de 𝔐, um argumento contra 𝔊. Albrektson[158] sugere que o texto grego é fruto de uma má compreensão de בְּיַד "na mão (do inimigo)", entendido então como "pela mão", com o sentido talvez de "com a ajuda, por intermédio (do inimigo)". Para tal sentido seria de esperar-se um verbo que contivesse uma ação determinada (destruir) que teria então sido realizada pela mão do inimigo. Isso teria trazido dificuldades com o verbo presente (סגר), o que poderia ter levado o tradutor a aproximar-se ao contexto de ביד em Lm 1:14a e 5:12. Assim vê também Gottlieb[159]. Realmente, mais para o fim do capítulo entende-se o Senhor agindo "através" do inimigo, idéia, aliás, que parece permear esta lamentação. Esta é a explicação mais plausível para

---

[150] *Loc. cit.*

[151] No aparato crítico que ele preparou para a BHK[3], *ad loc.*

[152] *Loc. cit.*

[153] Cf. Techen, L., "Syrisch-Hebraisches Glossar zu den Psalmen nach der Peschitta", em: *ZAW* 8, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1897, pp.129ss., 280ss.

[154] *Op. cit.*, pp. 29, 30.

[155] *Op. cit.*, p.27.

[156] No aparato crítico que ele preparou para a BHK[3], *ad loc.*

[157] "Der Text...", *op. cit.*, p.107.

[158] *Op. cit.*, pp.99s.

[159] *Op. cit.*, pp. 29, 30.

a variação em 𝔊. Como apoio para 𝔐poderia-se talvez pensar no contexto. Ficaria bem pensar que os gritos (possivelmente festivos, vitoriosos) dos inimigos na casa de Javé teriam seu fundamento em que o próprio Javé lhes entregou (lhes deu a vitória sobre) os muros da cidade fortificada. Isto combinaria com o fim do capítulo, em que Javé convida as redondezas "como para uma festa" e o contexto é também a ação destruidora do inimigo sobre Jerusalém, lá sendo referidas as perdas humanas e aqui os danos materiais às construções representativas da monarquia e do templo (como instituição). Os comentadores traduzem, também seguindo 𝔐, como: dar, entregar, abandonar.

c) "Os muros de seus (fem.) palácios, suas fortificações" é uma expressão que tem sido considerada problemática por alguns exegetas. A 𝔊 confirma 𝔐, exceto pelo fato de que traz τεῖχος "muro" (singular), o que não tem relevância e reflete a leitura do mesmo texto consonantal mas pensado como vocalizado no singular: חוֹמָה. A dificuldade é vista por dois motivos básicos. Primeiramente, o bicólon anterior traz sufixos masculinos singulares para os objetos a que se refere, e aqui temos o feminino. Temos, portanto, uma brusca mudança de referencial para este novo objeto. Por outro lado, tem sido visto como difícil para o contexto a mudança de âmbito do templo para o palácio e o retorno ao templo no último bicólon deste verso, sugerindo-se então uma má transmissão do texto. Löhr[160] deixa em sua tradução uma lacuna, inconformado com 𝔐 mas sem uma proposta. Pensa que lá deveria ter estado outra expressão, talvez referindo-se a uma parte do templo. Bickell[161] sugere que חומת seria um *status absolutus* ligado ao primeiro bicolon, o que, em verdade, só aumentaria as dificuldades, sendo além disso improvável. Oettli e Minocchi preferem referir-se à amplitude do muro, que abrange o templo e seu prédio vizinho; sendo incorreto referí-lo ao templo mesmo, não deixaria de fazer parte de seu ambiente destruído. Ehrlich propõe que deve-se entender a expressão em sentido figurado, o templo e o altar sendo aqui vistos como a verdadeira "proteção, muro" da cidade, sem os quais a cidade está realmente indefesa. Ele procura aproximar ao sentido de I Sm 25:16 e Zc 2:9. Mas tal leitura neste contexto exigiria demasiada imaginação, carecendo de probabilidade. Dyserinck[162] já havia sugerido a necessidade de encontrar-se outra palavra, expressando-se favoravelmente a uma expressão próxima a "sua morada". Budde[163] menciona a repetição de ארמנתיה no verso 5 e de חומת no verso 8 como difíceis de explicar, parecendo sugerí-las como origem de uma recomposição do texto. Ele sugere אֲרוֹן בְּרִיתוֹ "sua arca da aliança" talvez pensando numa confusão com as consoantes que teria daí determinado a última palavra, pois pensa que חומת teria sido acrescentado posteriormente desde o verso 8. Na verdade, encontramos sem dificuldade

---

[160] *Loc. cit.*

[161] *Op. cit., ad loc.*

[162] Budde não menciona a fonte.

[163] *Loc. cit.*

no AT "muro(s)" referido a "cidade". Rudolph[164] insatisfeito com 𝔐 e com as propostas até então, faz uma sugestão que permanece com adeptos. Não tão preocupado com o sufixo feminino, que ele tranquilamente atribui a Sião, ele lê חֶמְדַּת אוֹעֲרוֹתֶיהָ, traduzindo como "o (que de) mais precioso (havia) dentre seus tesouros" (*das Köstlichste ihrer Schätze*), derivando a primeira palavra de חמדה (Jr 25:34; Ag 2:7) significando os objetos (preciosos) do templo (II Rs 25:13ss.; Jr 52:17ss). Ele sugere que o texto original fora corrigido desde os versos próximos. Kraus[165] e Weiser[166] seguem sua sugestão, que consta do aparato crítico da BHS[167] como proposta de leitura. Plöger[168] segue uma pequena alteração da última palavra em 𝔐, para dar-lhe uma terminação masculina (אַרְמְנוֹתָיו) "seus (m.) palácios", proposta por Haller e que consta na BHK[3]. Haller havia pensado que a expressão referir-se-ia às "construções gloriosas" (*Prachtbauten*) de Javé, ou seja, ao templo. Plöger defende a posição considerando que o último bicólon deste verso menciona muito barulho, no que ele procura apoiar-se para sugerir a referência à "barulhenta destruição" de muros e paredes (do templo, então: casa de Javé). A grande dificuldade é conseguir ler "palácios (ou fortificações)" como imagem para o templo. Isso seria novo. Hillers[169] considera justamente esta última hipótese de leitura, que à primeira vista solucionaria o probelma da variação de gênero do sufixo, mas que não equaciona o fato de que no AT fortificações ou palácios não são atribuídos a Javé. Ele, Alonso Schökel[170], Kaiser[171], Boecker[172] e Brandscheidt[173] preferem reconhecer 𝔐, vendo como referente do sufixo feminino Sião, mencionado no verso anterior. Brandscheidt lembra a unidade entre estas instâncias, que sem dificuldade seriam mencionadas uma ao lado da outra (ela cita Sl 48:4.14; 122:7). Albrektson vê como pano-de-fundo desta unidade as tradições sacras de Sião, nas quais a cidade de Deus e o templo formariam como que uma abóbada indivisível divina. Não é certo, porém, que tal idealização de Jerusalém, na intensidade dos Salmos de Sião, tenha ocorrido no período pré-exílico. Sem precisar ir tão longe, os dois últimos versos apresentam tais mudanças bruscas de referencial[174] não sendo algo inédito neste canto, com estranheza suficiente para por em questão uma expressão tão bem testemunhada pelas versões. Além disso, ter-se-ia aqui,

---

[164] "Der Text...", *loc. cit.*

[165] *Loc. cit.*

[166] *Loc. cit.*

[167] Elaborado por T. H. Robinson, 1975.

[168] *Op. cit.*, pp. 140, 142.

[169] *Op. cit.*, pp. 32, 38.

[170] *Loc. cit.*

[171] *Loc. cit.*

[172] *Op. cit.*, pp. 38, 39.

[173] *Op. cit.*, p.129.

[174] Cf. especialmente anotação 1.2.5.a) acima.

entre os dois primeiros bicólons deste verso, novamente a referência alternada aos âmbitos religioso e político que parece ocorrer no verso anterior[175].

d) "Como em dia de festa, de encontro" não é uma expressão de sentido claro no contexto. Löhr[176] pensa que a expressão quer referir-se a um culto "cheio de fumaça" (*gerauschvollen Kultus*). Rudolph[177] sugere que a idéia que se quer dar é de que os gritos de guerra assemelhar-se-iam ao canto dos levitas em dias festivos, assemelhando-se à interpretação de Σ. Alonso Schökel[178] comenta: "*ahora son los inimigos que celebran una fiesta (mo'ed) macabra en el templo*" Aqui teríamos uma ligação[179] com o final deste canto, v.22a em que Javé convida as redondezas "como em dia de festa" (aliás, a mesma expressão). Hillers, por outro lado, faz uma interessante aproximação a Os 12:10, com o que a destruição e os gritos festivos dos inimigos repentinamente ligar-se-iam a uma promessa de punição com função salvífica. Especialmente visto em relação a Os 12:9. Nada tendo restado, devem novamente viver em tendas e, talvez, reviver o "encontro" com o Senhor. Hillers não chega a tais conclusões em seu comentário, restringindo-se a citar o texto profético. Parece, realmente, que esta expressão "encontro" guarda em si uma ambiguidade de sentido, aqui, que parece constituir o próprio canto. Trata-se de um encontro de Javé com seu povo, sua cidade, mas vestido de inimigo, através dos inimigos. A ambivalência parece ter sua origem, antes, na realidade tão difícil de formular teologicamente. Mas é possível que, diante do templo destruído, renove-se de valor a memória de que Javé encontrou-se com o povo não primeiramente no templo.

1.2.8. Anotações crítico-textuais a Lm 2:8

a) חִשֵּׁב não é unanimemente lido pelas versões gregas. Döderlein[180] já observara que os mais consideráveis manuscritos gregos pressupunham uma outra leitura de 𝔐, algo como וַיְחַשֵּׁב[181] ou mesmo, sendo ainda mais conseqüente com tais textos gregos, וַיָּשֶׁב, ou seja, assumindo o καὶ das versões gregas como constituinte do texto original. Gottlieb[182] compreende mal a posição de Albrektson a este respeito, em cuja seqüência[183] aparentemente apoia esta última hipótese. A tentativa encerra em si mesmo dificuldades, devido à localização da palavra no interior deste poema alfabeticamente acróstico. Aqui parece preferível supor, no máximo, que a cópia disponível aos tradutores de versões em

---

[175] Cf. esp. o final da anotação 1.2.6.b) acima.

[176] *Op. cit.*, p.12.

[177] *Loc. cit.*

[178] *Op. cit.*, p.199.

[179] Aqui aconselha-se reler as duas penúltimas frases da anotação 1.2.7.b), acima.

[180] *Op. cit.*, p.198.

[181] שׁוּב *hifil perf.* "fez voltar".

[182] *Op. cit.*, p.30.

[183] Conforme se pode deduzir da nota 59.

geral tão fiéis a 𝔐 não tinha uma grafia clara ou mesmo correta. 𝔊^{B} (entre outros) traz ἐπέστρεψε (de ἐπι-στρέφω) e vários manuscritos consideráveis, inclusive 𝔊^{א} e 𝔊^{A} , têm ἀπέστρεψε (de ἀπο-στρέφω), e em vários manuscritos (entre eles 𝔊^{Q}), tais leituras incorretas foram preferidas a um primitivo ἐλογίσατο[184] Perles e Löhr apenas compreendem mal o verbo em 𝔐, ao ler "entregar toda sua obra (de arte)", que procura basear-se em חֹשֵׁב "artista". O verbo não tem tal sentido, mas o de uma ação reflexiva criativa, planejadora, que caracteriza o tecelão, o artista.

b) Aqui 𝔖 traz uma vocalização plural, pressupondo ler חוֹמֹת em 𝔐.

c) Trata-se de uma linha de medir áreas, usada aqui como figura do planejamento das proporções da destruição. G. Brunet[185] trata extensivamente da metáfora.

d) A versão de מבלע pela 𝔊, ἀπὸ καταπατήματος, em si bastante estranha, é melhor explicada por uma hipótese apresentada por Schleusner[186] mas por ele mesmo então rejeitada e atualmente retomada por Albrektson[187] a qual consiste em supor um original da 𝔊 com καταποτήματος que se teria corrompido ou confundido para a expressão que agora temos. J. Ziegler[188] refutou também tal emenda, considerando não haver uma palavra καταπότημα, com o que ele imprimiu na edição crítica da 𝔊 de Göttingen καταποντίσματος (𝔊^{88}), na seqüência de Rudolph[189] O argumento de Ziegler é fraco, pois a versão grega de *Lamentações* é farta em *hapax legomena* gregos. Uma palavra como a proposta por Schleusner enquadra-se no esperado para um texto *koinê* tardio (pela formação em -μα), além do que o verbo καταπίνω, que seria possivelmente a raiz de uma tal palavra, é usado em Lm 2:16 pela 𝔊 para traduzir בלע. A 𝔖 acrescenta livremente um sufixo, o que não é estranho a essa versão.

e) Aqui a 𝔖 confundiu-se novamente na leitura do texto consonantal hebraico, pois a palavra חֵל ou חֵיל , que designa as proteções ao muro principal[190], foi compreendida como חַיִל "força, poder", o que levou Robinson (BHK^{3}) a supor um original com חֵילָהּ, que teria apoio apenas em 𝔊^{L} (δυνάμεις), o sufixo sendo claramente um acréscimo livre da versão siríaca. 𝔘 traz estranhamente *muqâtiluhâ*, "seus lutadores".

f) 𝔊 e 𝔖 interpretam diferentemente a combinação das palavras aos verbos, a 𝔊

---

[184] Cf. Albrektson, *op.cit.*, p.100.

[185] *Les Lamentations contre Jérémie: Réinterpretation des quatre primières lamentations*, Paris, S/ed., 1968, pp. 189-98

[186] *Op. cit.*, p.18.

[187] *Op. cit.*, pp.101s.

[188] *Beiträge zur Ieremias-Septuaginta* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. 1. Philologisch-historische Klasse, 1958, 2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, p.54.

[189] "Der Text...", *op.cit.*, p.107.

[190] Possivelmente valas ou antemuros que o circundavam, conforme 𝔗 (מקפנא), 𝔙 (*antemurale*) e a 𝔊 (προτείχισμα).

colocando o último verbo para o singular (exceto $\mathfrak{G}^{A}$) e a $\mathfrak{S}$ passando חוֹמָה para o plural, acrescentando ainda um sufixo.

1.2.9. Anotações crítico-textuais a Lm 2:9

a) Não restam dúvidas de que o verbo está no plural, embora Alonso Schökel[191] traduza-o no singular, com Javé como sujeito, combinando com a segunda metade desta linha poética. Mas parece tratar-se de um recurso de estilo, pois sua tradução não procura ressaltar-se pelo literalismo. A questão mais relevante aqui é, de fato, determinar o sujeito deste verbo. Poderia pensar-se (assim o fez a $\mathfrak{S}$) que o sujeito seriam os inimigos[192] Mas parece que tem-se aqui um verbo intransitivo. Veja-se a anotação seguinte.

b) Bickel[193] e a $\mathfrak{S}$ lêem aqui, para concordar com sua compreensão do primeiro semi-cólon, plural: אָבְדוּ, no que são acompanhados por Budde[194] ainda que este pretenda ver nesta construção plural não os inimigos, mas um sinal de intransitividade. Em verdade, tem sido considerado que este semi-verso tem um verbo a mais. Nem todos partilham este ponto de vista[195]. Os exegetas que o preferem, eliminam um dos dois (ou este ou o próximo) como uma leitura opcional (variante) que acabou ficando no texto[196]. Alguns exegetas eliminam este verbo, tomando-o como uma leitura secundária[197], argumentando que o verbo mais específico (שָׁבַר) seria preferivelmente o original ou também vendo no uso em Am 1:5 e Jer 51:30 uma base para tal opção. Já outros vêem nele o verbo mais original, vendo a especificação como "aprofundamento" da imagem[198] Em todo o caso, o último argumento, somado ao oferecido por Kaiser[199] justificam a preferência por este verbo como original, na aqui partilhada hipótese de que há um verbo a mais. Além disso, a aplitude de sentido deste verbo pode estar positivamente relacionada à constituição de um paralelismo invertido com o verso seguinte, para o que este seria mais adequado.

c) A $\mathfrak{S}$ coloca este verbo no plural, pelas mesmas razões com que o faz ao verbo anterior. Particularizando a discussão já apresentada na anotação anterior, vale mencionar o argumento oferecido por Kaiser[200] para a eliminação deste verbo, pois ele

---

[191] *Op. cit.*, p.200.

[192] Assim Bickell, *op.cit., ad loc.*, e Budde, *op.cit.*, p.88.

[193] *Loc. cit.*

[194] *Loc. cit.*

[195] Por exemplo Kraus, *ad loc.*, Weiser *ad loc.*, Rudolph, (KAT), *ad loc.*, Becker, *ad loc.*, Branscheidt, *ad loc.* e Groß, *ad loc.*

[196] Assim Löhr, *op.cit.*, p.12; Hillers, *op. cit.*, p.38, e Gordis, *op.cit.*, pp.280s.

[197] Löhr, *loc.cit.*; Plöger, *op.cit., ad loc.*; aparentemente Alonso Schökel, *loc.cit.*, e Gottlieb, *op.cit.*, p.38.

[198] Assim Budde, *loc. cit.*, Kaiser, *ad loc.*

[199] *Op. cit.*, p.326 n.15

[200] *Loc. cit.*

além de preferir como primário o sentido menos definido, considera que a ligação sintática de וְשִׁבֵּר já não é mais propriamente hebraica, o que aqui pesa como fator decisivo final.

d) Embora estas duas palavras sejam suficientes para compor este segundo semicólon[201], Bickel[202] pensa ainda faltarem duas sílabas, e completa tal porção com a apoisção de quase as mesmas consoantes eliminadas de v.9aβ, pontuadas וְשֶׁבֶר significando "e (sem) esperança", com o sentido de "sem Lei nem Evangélio", o que Budde (além de pontuar וְשֶׁבֶר) vê como categorização de origem posterior, não sendo de se esperar aqui, especialmente quando para isso precisa-se recorrer a uma reconstrução sem qualquer apoio textual. Tal hipótese já não é mais tomada em consideração. Discute-se ainda a questão da ligação sintática deste semicólon com seu anterior. C. A. H. Kalkar[203] e J. Morgenstern[204], com apoio na acentuação massorética, entendem este semicólon como uma oração relativa (*relative clause*) sem pronome relativo, lendo "em meio a um povo sem lei (que não tem lei)". A dificuldade desta leitura surge especialmente de que o texto não trata da situação dos exilados, mas das privações que enfrentavam aqueles que ficaram na Palestina. A esta conclusão chegara já Löhr[205]. Com ele concordam a maior parte dos exegetas em ver, apesar da pontuação massorética, o presente semicólon como uma afirmação independente, pressupondo inclusive um outro grupo da vida socio-religiosa de Israel. Tratar-se-ia dos sacerdotes, especialmente tomando-se em consideração textos oriundos aproximadamente da mesma época (Jer 18:18, Ez 7:26). Kaiser havia interpretado este cólon de modo diferente em seu trabalho de Habilitação[206]. Lá ele procurou entender a segunda linha poética deste versículo a partir de um suposto paralelismo com a linha seguinte. Desta forma, a orientação de que se sente falta seria atribuição do rei e de seus altos funcionários, do mesmo modo que visões de Javé caberia aos profetas oferecerem ao povo. O mesmo exegeta, no entanto, aderiu ao consenso geral de que aqui trata-se não de um paralelismo mas de uma relação crescente que envolve a atuação de três grupos: rei-corte, sacerdotes e profetas. A partícula גַּם diante da referência aos profetas favorece tal compreensão, além de que anteriormente já fora referida a rejeição de "rei e sacerdote" por Javé. Wiesmann[207] propõe que a orientação mencionada não é apenas a sacerdotal, mas a orientação geral para a vida, referindo-se com felicidade ao primeiro cólon do presente verso, onde fala-se do portão, que ele vê como figura concreta da instituição da vida cotidiana que lá tinha lugar. Ele também vê no esfacelamento da tranca uma figura para o desfazer-se da estrutura civil de segurança

---

[201] Assim já Budde, *ad loc.*

[202] *Ad loc.*

[203] *Lamentationes criticae et exegetice illustratae*, Copenhagen, 1836, pp.115s.

[204] "Jerusalem - 485 B.C.", in: *HUCA 27*, Cincinatti, KTAV Publishing House, 1956, p.107, n.15.

[205] *Ad loc.*

[206] *Der königliche Knecht*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, pp.30s.

[207] *Op. cit.*, p.149.

pública frente aos inimigos externos. Isto ele o faz ao menos parcialmente, cabendo aqui ampliar tais considerações vendo entre a primeira e a segunda linha poética deste versículo um paralelismo em cruz, onde o portão/orientação (referido aos sacerdotes e anciãos) se desfazem, se desestruturam e, por outro lado, a tranca/segurança pública (referida ao rei e seus chefes) se perdem, são exilados. Ao paralelismo descrevendo a dissolução e o exílio, respectivamente, das duas esferas mais oficiais da vida civil e religiosa, acrescentar-se-ia a situação não diferente no âmbito daqueles que faziam parte mais constante da vida das pessoas simples, os profetas, possivelmente algo como "homens de Deus", e que estavam igualmente incapacitados de oferecer ao povo palavras de salvação.

f) Aqui trata-se apenas da compreensão da 𝔊, que traz para לֹא־מָצְאוּ o verbo εἶδον, significando "ver, enxergar", o que Robinson, em seu aparato crítico da BHK[3], vê como divergência, propondo tratar-se de εὗρον ou ηὗρον, da raiz εὑρίσκω "achar, conseguir". No ano seguinte veio a público a crítica textual de Rudolph[208] onde este partilha de tal posição, restringindo-a à primeira possibilidade, explicando o ocorrido como erro de escrita e supondo que isso se tenha devido à relação com o objeto ὅρασιν. Ziegler[209] prefere pensar numa tradução mais livre, o que parece ter se estabelecido como opinião a respeito. Albrektson[210] refere-se à tradução grega como muitas vezes pobre, o que não altera muito o quadro. Tanto Robinson[211] como Rudolph[212] não mencionam mais a questão.

1.2.10. Anotações crítico-textuais a Lm 2:10

a) Budde[213] pensa que se deve vocalizar o verbo, que em 𝔐 é imperfeito, como perfeito (יָשְׁבוּ), no que recebe ainda apoio de Haller[214]. Tal hipótese recebe um apoio nos aparatos críticos da BHK[3] e BHS, ambos de autoria de Robinson, pois ele entende que as versões 𝔗, 𝔊, 𝔖 e 𝔙 pressuporiam uma tal vocalização. As reservas inicialmente expressas por Löhr[215] são silenciosamente seguidas pela maioria dos exegetas. Kraus[216], no entanto, reage mais explicitamente a Haller quanto à falta de fundamento para tanto. O que foi dito em 1.2.1.a) sobre o sentido perfeito de imperfeitos no início de uma nova unidade (no caso, uma nova estrofe) é que parece, antes, manifestar-se aqui.

---

[208] "Der Text...", *ad loc.*

[209] *Op. cit.*, p.54.

[210] *Op. cit.*, p.104.

[211] Em seu aparato crítico para a BHS.

[212] *Das Buch Ruth..., op. cit., ad loc.*

[213] *Ad loc.*

[214] *Ad loc.*

[215] *Op. cit.*, p.12.

[216] *Op. cit.*, p.33.

b) Aqui, a questão principal é a tradução do verbo e a definição mais própria de sua raiz. No entanto, paralelamente há ainda a pretenção de algum exegeta de "melhorar" 𝔐. Dahood[217] vocaliza דָּמוּ o que ele não fundamenta. O recurso parece servir, no entanto, primordialmente seu interesse de colocar ambos os verbos deste semicólon em relação compementária ou paralela, aproximando-se assim à ocorrência por ele mencionada e explorada da raiz ugarítica por ele tida como equivalente à hebraica. Antes de entrar na questão filológica, cabe aqui observar que a alteração da vocalização de 𝔐 sugerida por Dahood não tem senão a fragilidade de ser subproduto de sua hipótese e deve ser, já de início, deixada de lado[218]. A forma, que não é propriamente hebraica, aparece em mais 3 textos no AT, e explica-se sem mais problemas como um aramaísmo[219]. Em torno à questão da compreensão da raíz aqui subjacente discute-se, por um lado, ao nível de teoria etimológica do hebraico entre as línguas semíticas, e, por outro, ao nível da compreensão da ritualidade do lamento. Tais perspectivas se influenciam mutuamente, deixando a discussão algo nebulosa. Ao nível etimológico permanecem obscuridades, que cabe reconhecer mas que não devem impedir a formulação de uma hipótese de trabalho, desde que esta se faça mais a partir daquilo que as constatações nas ocorrências isoladas autorizam. F. Delitzsch[220] sugeriu que a raiz hebraica דמם equivaleria à raiz acádica *damâmu* "lamentar, gemer", no que é seguido parcialmente por P. Haupt[221] que prefere, todavia, pensar em דמם como "resmungar, lamentar" e דום com sentido "permanecer, gemer", negando uma raiz דמם como "estar em silêncio". G. V. Schick[222] chega a conclusões semelhantes, traduzindo o presente verbo como "lamentar". Mas a observação de G. B. Gray[223] do ano anterior, recebe duradoura simpatia entre os exegetas. Referindo-se a Is 23:2a, colocado em relação paralela com o sexto verso do mesmo capítulo para decidir o sentido da raiz verbal por exegetas que se inclinam para a interpretação de Delitzsch, ele rejeita o resultado dos citados biblistas argumentando que a ocorrência de uma raiz homônima em outra língua semítica não basta para atribuir tal sentido numa suposta equivalente hebraica. Em verdade, mesmo sem se referir a raízes supostamente aparentadas ao verbo, este apresenta-se já no AT com vários sentidos não fáceis de trazer a um denominador comum. Josua Blau[224] coloca de modo bastante conseqüente a problemática: não há segurança, mas parece que os vários sentidos e

---

[217] "Textual Problems in Isaia", in: *CBQ* 22, Washington, CBQ Assoc. of America, 1960, p.403.

[218] Assim também Gottlieb, *ad loc.*

[219] Assim já Rudolph, *Das Buch Ruth.., op. cit., ad loc.*, conforme Gesenius, W., *Hebräische Grammatik völlig, umgearbeitet von E. Kautsch* (28ª edição), Leipzig, 1909, § 67g (esta obra segue abreviada G-K).

[220] "Specimen Glossarii Ezechielico-Babylonici", in: S. Baer, *Liber Ezechielis*, Leipzig, 1884, p.xi.

[221] "Some Assyrian Etymologies", in: *AJSL* 26, Chicago, The University of Chicago Press, 1909, p.4.

[222] "The Stems Dum and Damám in Hebrew", in: *JBL 32*, Philadelphia, SBL, 1913, pp.219-243.

[223] *The Book of Isaiah* (ICC), Edinburgh, Clark, 1912, p.384.

[224] "Über homonyme u. angeblich homonyme Wurzeln", in: *VT* 6, Leiden, E.J.Brill, 1956, pp.242-248.

formações indicam várias raízes (דמם, דום, דמי - ao que se acrescente דמה II) cujo exato sentido não se pode atualmente precisar. Os vários sentidos não se deixam derivar de cada uma das diferentes raízes supostas. Baumann[225] amplifica as observações do anteriormente citado, especialmente por dispor de mais dados em termos das línguas semíticas[226]. A hipótese de Blau é que temos um caso de raízes verbais muito semelhantes[227] em que o sentido de uma foi sendo misturado ao da outra[228] de modo que, sem condições materiais de reconstruir tal processo, é necessário partir do que cada contexto indica. Dahood[229] dirige-se à objeção de G. V. Gray[230] e afirma primeiramente sua correção metodológica, mas restringe isso à ocorrência de um significado em raiz de língua aparentada. Dahood apresenta, além da ocorrência acádica, outra ugarítica e requer, especialmente para Is 23:2a mas também para Lm 2:10, o sentido "lamentar, prantear luto", no que ele não se coloca muito diferentemente de Blau[231] e ainda de Brown-Driver-Briggs, em seu *Lexicon*. McDaniel[232] lança-se na defesa dessa posição de Dahood. Nos textos citados encontra-se bons dados sobre a história da discussão, que aqui se tenta resumir. N. Lohfink[233] oferece a esta uma contribuição importante na medida em que, como o título do artigo sugere, trata do silêncio como possível fase do lamento israelita, o que consegue comprovar de maneira muito convincente. Em sua argumentação, Dahood baseia-se em boa medida na tentativa de descartar a possibilidade de que, em uma lamentação semítica o silêncio tenha tido um lugar. Ao tratar da presente raiz posteriormente ele volta a enfatizar esta posição[234], tentando vê-las como cerimônias mais caracterizadas por gritos, choros e lamentos em voz alta. Dahood parece temer que o silêncio pudesse, como o choro, ser tomado como *pars pro toto* do lamento fúnebre, o que instabilizaria sua tese sobre o sentido da raiz hebraica. Desta forma, ele tenta forçar a tradução de alguns textos que por si mesmos lêem-se mais adequadamente com o sentido tradicional. Tal é o caso aqui, uma vez que se tem, numa só "estrofe", várias gestualidades rituais próprias das cerimônias de lamento. Deve-se ter em mente que as cerimônias de luto hebraicas não eram momentos apressados, mas que as pessoas passavam pelo menos uma noite neste "trabalho de luto". Aparentemente, tudo era

---

[225] "דָּמָה II / דום/דמם", in: *ThWAT*, vol. II, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1977, Sp.277-283.

[226] Quanto às raízes verbais aparentadas, que mesmo nos diferentes idiomas experimenta contrastantes mudanças de sentido.

[227] Especialmente como se apresentam conjugadas.

[228] Quer derivem essas de uma mesma raiz comum, quer não.

[229] *Op. cit.*, pp.400-403.

[230] Cf. acima.

[231] *Op. cit.*, pp.242, 243.

[232] *Op. cit.*, pp.38-40.

[233] "Enthielten die im Alten Testament bezeugten Klageriten eine Phase des Schweigens?", in: *VT* 12, Leiden, E. J. Brill, 1962, pp.260-277.

[234] Em: "Hebrew-Ugaritic Lexicography II", in: *Biblica* 45, Roma, S/ed., 1964, pp.482s.

litúrgico, ritual, o fenômeno pertencia à esfera sacral, então bem mais ampla que em nossos dias. Se, por um lado, gritos de dor e manifestações pessoais sobre o morto, sobre a catástrofe, ocorriam em alta voz, é pouco provável que os gestos descritos no presente versículo necessitassem ou mesmo comportassem o recurso a palavras. É de se supor que tais momentos entre si contrastantes mas seguramente complementares de extravasão e introspecção se tenham alternado nas cerimônias israelitas. É possível que os cantos em קִינָה tivessem a função de sintetizar, retomando grupalmente a temática e servindo de ponte entre os momentos diversos. Levando em conta Lm 2 como um todo, temos aqui aparentemente uma ponte entre afirmações em forma de hino sobre tudo o que Javé fez (ele está dominantemente como sujeito das ações em 3ª pessoa nos versos 1-8), o verso 9 com considerações sobre a situação vivida (pelos lamentantes) em conseqüência disso e as subseqüentes expressões pessoais de dor, desconsolo, humilhação e dificuldades de compreender o sentido do ocorrido. O presente verso parece transparecer um silencioso e gestualizado momento do ritual, entre um momento de canto comunitário e outro de afirmações (espontâneas?) individuais, em que a situação dos lamentantes ganha primazia. Seria, portanto, um *reflexo* destas cenas da vida real ao nível da literatura ou da composição de um canto.

c) עַל־רֹאשָׁם é traduzido com simplória literalidade por 𝔊 (ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτῶν) e melhorado por 𝔗 (על ריש̈יהון) e 𝔖 quanto ao número. Trata-se de ***as cabeças*** dos anciãos, e não de uma única cabeça que lhes corresponda. Parece ser apenas um erro de expressão[235]

d) A 𝔊 traz para esta linha poética κατήγαγον εἰς γῆν ἀρχηγοὺς Ιερουσαλημ, com o que comprova uma péssima compreensão da mesma. Mas também outros manuscritos têm aí problemas. Também 𝔏 e 𝔄 lêem "as virgens superiores/principais", o que Rudolph[236] pretende compreender como רָאשֵׁי, ao mesmo exegeta cabendo a interpretação de $\mathfrak{G}^{L}$ como "... רָאשֵׁי בחולת בַּת" e por ele também não apreciada. Mss^{Ken} traz dois manuscritos com ראשם[237]. Albrektson[238] supõe que tradutores ou tivessem pontuado רֹאשָׁם ou compreendido רֹאשׁן como um plural aramaisado[239]. A 𝔖 traz, como na linha poética anterior, também o plural: "suas cabeças".

1.2.11. Anotações crítico-textuais a Lm 2:11

a) A 𝔊 traz ἡ καρδία μου, e correspondentemente, 𝔄. Aqui trata-se de compreender tais versões. Em seu aparato crítico para a BHK^3, Robinson já propusera uma corrupção interna às versões gregas. Segundo estes, o original grego seria καλίαι,

---

[235] Cf. Albrektson, *ad loc.*

[236] "Der Text...", *op. cit.*, p.107.

[237] Cf. Robinson, no aparato crítico da BHK^3.

[238] *Op. cit.*, p.104.

[239] Assim também Kelso, *op.cit.*, p.29.

como se encontra, aliás, em $\mathfrak{G}^{h}$, $\mathfrak{G}^{Luc}$ e em $\mathfrak{V}$ encontra-se tal leitura. Lm 1:20 traduz praticamente a mesma expressão hebraica por ἡ κοιλία μου, e a oscilação entre κοιλία e καρδία ocorre entre manuscritos gregos ($\mathfrak{G}^{A}$ e $\mathfrak{G}^{N}$ contra $\mathfrak{G}^{B}$) do salmo 39:9. Isto teria sido fruto talvez de, como explica Rudolph[240] má transcrição ou alteração consciente por motivos de decência, que encontra-se também entre exegetas de nossos dias, embora os motivos não sejam explicitamente mencionados, estes preferindo traduzir "meu corpo arde/fermenta"[241] a "minhas entranhas/intestinos ardem/fermentam". "Meu interior" foi uma tradução mais comum em meados deste século. Wiesmann[242] pensa que ἡ καρδία μου seja uma tradução *synekdotisch* (do grego συνεκδοχή), ou seja, que substitui um conceito por outro mais amplo ou mais específico. Embora possível (e detectável em traduções modernas), parece que aqui trata-se antes de uma má leitura de originais gregos a serem reproduzidos[243].

b) $\mathfrak{G}$ (ἡ δόξα μου), $\mathfrak{V}$ e $\mathfrak{S}$ parecem ler no texto originalmente não pontuado כָּבְדִי, "minha honra", mas já Budde[244] coloca-se a favor de $\mathfrak{M}$, pois o contexto utiliza-se claramente de imagens físicas (ele cita עיני e מעי), e o mesmo verbo é utilizado junto a לֵב em sentido praticamente idêntico no verso 19bα deste capítulo e no Sl 62:9. Löhr, que na primeira edição de seu comentário (1893) manifestara-se favoravelmente às versões, reconsidera-o na segunda versão, aqui citada (1906). Plöger[245] observa que a interpretação das versões citadas pode supor tratar-se de uma expressão de uma rejeição de Jerusalém, o que depende também da interpretação que se faz da segunda metade desta linha poética, tratada na nota seguinte. Tal sentido recebe um apoio em recentes versões inglesas da Bíblia[246] D. G. Perdue[247] expressa suas dúvidas de que os antigos concebessem o chôro como perpassando o corpo. Ele pensa que isso era imaginado como ocorrendo apenas nos órgãos em que isso se realizava externamente (olhos). Dahood[248] volta-se contra tal concepção baseado na sua compreensão da fisiologia do chôro[249]; Dahood chega a supor que a presente expressão significasse que a pessoa tivesse chorado a quantidade de lágrimas equivalente ao peso de seu fígado. Sem precisar chegar a tanto,

---

[240] "Der Text...", *ad loc.*

[241] Assim Kaiser, *ad loc.*, Becker, *ad loc.*, etc.

[242] *Op. cit.*, p.150.

[243] Com Albrektson, *op.cit.*, p.105.

[244] *Op. cit.*, p.88.

[245] *Op. cit.*, p.142.

[246] *RSV* e *Chicago Bible.*

[247] Em: *UF* 8, 1976, p.217.

[248] "New Readings in Lamentations", in: *Biblica 59*, Roma, S/ed., 1978, p.180.

[249] Ver bibliografia que ele mesmo cita.

Rudolph[250] parece iluminar melhor a questão ao redescobrir as considerações de H. Gunkel[251]. Este lembra que entre os babilônios e entre os antigos árabes o fígado era entendido como o lugar da alma, e sugere que uma série de passagens bíblicas onde temos "minha honra" deva-se ler "meu fígado". Sem entrar na discussão das lá citadas passagens, resta mencionar a correção fundamental da observação, o mesmo fenômeno sendo observado também entre os gregos e romanos[252]. 𝔗 apoia 𝔐.

c) Já desde o final do século passado exegetas propõem e reconsideram a originalidade de בַּת neste verso. Interessantemente, o uso da combinação "...עַם...שֶׁבֶר" no AT ocorre exclusivamente nas proximidades da catástrofe de 587 a.C., seja em textos que parecem anunciá-la, seja em textos mais claramente a ela posteriores, ainda assim não muito. A expressão "filha de meu povo" não é frequente. Ocorre 13 vezes no AT, somente em Lm e Jer. Dessas, 6 vezes ligada a שֶׁבֶר. Na verdade, parece que a expressão "a ferida ... do (meu) povo" refere-se a um evento conhecido, portanto já acontecido. O substantivo é usado para anunciar, aparentemente às vésperas, quando se sabia do avanço de tropas babilônicas, "uma grande ruina" em textos tidos como mais antigos no livro de Jeremias. Já Budde[253] pensa que a expressão originalmente não continha בת, como ocorre em Is 30:6 e Jer 6:14. W. Thiel[254] ao tratar de Jer 8:10-12, diz que aí encontramos uma reprodução do texto originalmente colocado em Jer 6:12-15. Todavia, mesmo que em si mesma a expressão sem בת seja mais antiga, isso não quer dizer que o presente texto originalmente não a contivesse. Em Jeremias (8:11; 8:21; 14:17) e em Lamentações (3:48; 4:10) encontramos ocorrências da expressão idênticas e semelhantes à que aqui temos. De fato, há de considerar-se que tais textos são em geral considerados posteriores. Diante disso pode-se pensar que a palavra בת não fazia parte do verso originalmente e foi a ele acrescentada em seu processo traditivo, talvez em data não muito distante daquela em que os textos que incluem tal palavra foram compostos ou alterados ao serem inseridos em unidades maiores. Tal parece ser a posição de vários exegetas. Outra possibilidade seria ver o surgimento da presente linha poética (ao menos) em época próxima à do surgimento dos textos referidos. A ambas opções não faltam pontos de apoio. Löhr[255] pensa que a expressão refere-se aos habitantes de Jerusalém, o que é possível no contexto imediato, que trata de ocorrências "na cidade". Mas é verdade que a catástrofe abrangeu todo o povo, e as lamentações parecem ter ocorrido em boa medida promovidas pela população em geral (Cf. Jer 41:4,5). Sem בת a linha poética fica, realmente, mais elegantemente em קִינָה e combina melhor com o comprimento médio das linhas poéticas deste versículo.

---

[250] *Das Buch Ruth...*, *op. cit.*, *ad loc.*

[251] Em: *Die Psalmen*, 5ª edição, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, [1929] 1968, p.26 (Sl 7:6).

[252] Ver bibliografia em Rudolph, *op. cit.*, *ad loc.*

[253] *Op. cit.*, p.88.

[254] *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1973, p.135.

[255] *Op. cit.*, p.12.

Faltam elementos para uma decisão definitiva, embora a supressão da palavra mencionada revele-se atrativa.

d) Embora seja freqüente tomar a preposição בְּ diante de um infinitivo construto como tendo o sentido "enquanto, quando", expressando simultaneidade, advoga-se aqui outro sentido, que parece mais adequado à sua compreensão nesta linha poética. Trata-se de um sentido motivacional, talvez mesmo causativo, reconhecido sem problemas para a preposição לְ como *gerundivisch*[256] e traduzido ao alemão como *"indem"*, ou seja "uma vez que", "pois", "na medida em que", "devido a". Sem contar traduções inglesas com *as*[257], alguns exegetas alemães[258] sem o tematizar, preferem trazer aqui *da*[259] com o que fica optado pelo sentido aqui proposto. Cf. Sl 61:3a בַּעֲטֹף לִבִּי "pois meu coração está angustiado"[260].

e) A forma verbal aqui não fica bem nítida pela elição do ה inicial, pela fusão com a preposição[261]. Não há motivos para preferir outra pontuação (בַּעֲטָף) do texto consonantal[262]. Um grande número de exegetas vê como igualmente possível ou preferível a pontuação alternativa.

f) Os dois substantivos são colocados no plural por 𝔖 e 𝔗, enqunto 𝔊 mantém-se no singular.

1.2.12. Anotações crítico-textuais a Lm 2:12

a) Wiesmann[263] observa que aqui foi a necessidade de iniciar a estrofe com לְ que determinou a inversão da ordem dos termos em 12aα. Versos em קִינָה começam mais naturalmente com um verbo. A própria questão de que o verso possa ser considerado em קִינָה tem consigo dificuldades. Como está, seria antes 2+3 do que 3+2. Rudolph[264] apoiando-se em Begrich[265], propõe passar אֵיֵּה do início de aβ para o fim de aα, o que traria exageradas dificuldades sintáticas. Budde[266] propôs aqui um erro de transcrição

---

[256] Cf. G-K §114 *f,o* e Bergsträsser, G., *Hebräische Grammatik, Teil II:*, Leipzig, S/ed., 1929, §11*p*.

[257] A expressão pode ser indício tanto de simultaneidade como das circunstâncias.

[258] Rudolph, *Das Buch Ruth*, *op. cit.*, *ad loc.*; Brandschiedt, *op. cit.*, *ad loc.*; assim o faz também a versão ecumênica da Bíblia ao alemão, *Die Bibel - Einheitsübersetzung*, Freiburg, Herder, 1980, *ad loc.*

[259] Ou *wie da*, como o faz Löhr, *ad loc.*

[260] Esta referência é feita graças ao Prof. Dr. Otto Kaiser, ao lhe terem sido oralmente expostas para consulta as considerações desta anotação, em abril de 1990.

[261] Cf. G-K §51*l*.

[262] Assim Siegfried, *ThLz*, 1895, Sp.126.

[263] *Op. cit.*, p.150.

[264] *Das Buch Ruth*, *op.cit.*, pp.219 e 192.

[265] Em: *ZS*, 1934, p.179.

[266] *Op. cit.*, pp.88, 89.

com um original אֵי לָנוּ em lugar de יאמרו, o que é bastante arbitrário e carece de apoio. A retirada de ויין[267] poderia minorar, mas ainda assim não resolveria o problema métrico. Aqui propõe-se que que esta linha poética foi posteriormente inserida e visa (ao menos em parte) integrar o conjunto no acrosticismo alfabético, mas para isso interrompe uma série de três (ou quatro: 11bβ) frazes sobre a motivação da(s) pessoa(s) por estarem tão abatidas. A intenção de tais frazes (v.11 c.12b.c) bem poderia ser: motivar as pessoas (presentes a uma tal cerimônia) ao luto. Com a inserção desta linha poética, alterou-se em geral a compreensão de v.12b.c, tomados então em sentido de simultaneidade, o que não parece ser o mais condizente. Esta linha poética posteriormente inclusa parece inspirar-se no v.12c, antecipando e dando traços de cotidiano a tal aspecto da desgraça (a fome de crianças referidas às suas mães).

b) Budde[268] propõe retirar ויין com o argumento de que seria difícil imaginar crianças pedindo vinho às mães para saciar sede. O seguem, entre outros, Löhr[269] e Kraus[270]. Com a mesma fundamentação, Ehrlich[271] e Gottwald[272] pretendem emendar ואין "e não há, havia". Rudolph[273] considera sabiamente que na antiguidade não se sabia do efeito danoso de dar bebidas alcoólicas às crianças. Wiesmann[274] considera bem possivel imaginar que se tenha dado vinho a crianças em Israel, esta sendo uma prática ainda hoje comum em algumas regiões produtoras desta bebida. Ele considera também que "pão e vinho" possa equivaler a "comida e bebida" em geral, no que é seguido por outros. Budde pensa que adicionou-se sem pensar "e vinho" à menção de "pão". Ele argumenta que יַיִן ocorre geralmete com לֶחֶם, e que junto a דָּגָן encontrar-se-ia "sem exceções" תִּירוֹשׁ (mosto). L. Köhler, no entanto[275] advoga a sinonimidade de דגן e לחם, ao menos ocasionalmente. 𝔊 e 𝔗 seguem 𝔐, enquanto 𝔖 acrescenta curiosamente "óleo" aos pedidos. Albrektson[276] pensa que o acréscimo da 𝔖 é devido à familiaridade com a fórmula דגן ותירוש ויצהר, tida como deuteronomistica[277].

c) Quanto às preposições consideradas por esta nota em 12bα e 12cα, deve-se

---

[267] Cf. anotação crítico-textual seguinte.

[268] *Op. cit.*, p89.

[269] *Ad loc.*

[270] *Ad loc.*

[271] *Op. cit.*, pp.37.

[272] *Op. cit.*, p.11.

[273] "Der Text...", *ad loc.*

[274] *Op. cit.*, p .150.

[275] em: *ZAW*, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1928, p.22.

[276] *Op. cit.*, p.106.

[277] assim H.W.Wolff, *Dodekapropheton I. Hosea* (BKAT 14/1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1961, p.44.

inicialmente levar em conta o já observado na anotação 1.2.11.d). Conforme já dito na anotação 1.2.12.a), o sentido motivacional ou causativo que deve ser atribuído à preposição ב em 11c,12b e 12c, inclusive possivelmente tendo feito parte de uma lista de origem e/ou para fins litúrgicos, fica aqui confundido. Uma tradução com "enquanto" combina mais facilmente com a frase posteriormente inserida (v.12a), mas retomando-se o sentido que supostamente tiveram (o caso, na tradução), o sentido, a expressividade própria do texto parece ficar mais clara. Wiesmann,[278] via-se já em dúvida diante desta alternativa, embora tendo optado por determinar o sentido prioritariamente a partir do contexto mais imediato, no interior do verso 12. Sem maiores comentários, vários exegetas contemporâneos[279] deixam perceber na tradução sua afinidade pelo sentido aqui proposto.

d) V.11c e v.12b são extremamente semelhantes. Há pouca diferença na forma do mesmo verbo e palavras iguais ou sinônimas no segundo semicólon. Além disso, Alonso Schökel[280] observa que entre עולל e חלל há um jogo sonoro (uma aliteração), possivelmente intencional.

1.2.13. Anotações crítico-textuais a Lm 2:13

a) Bastante duvidosas são tanto a constituição como a leitura correta da presente forma verbal. A tradição tem-se inclinado para assumir a leitura do texto contido no chamado *Codex Leningradensis*, que traz como texto básico uma "leitura sugerida" (*Q*) por muitos manuscritos: אֲעִירֵךְ. Todavia, em tais outros manuscritos, o "texto escrito" (*K*) traz אעורך, pontuado אֲעוֹרֵךְ. Ao depararmo-nos com uma possível "proposta de alteração" de um texto original não tão facilmente compreensível ou com uma forma inesperada (tal é o caso aqui, pois a forma *K* suporia, a princípio, uma inédita ocorrência em *qal* de um verbo que não parece ser conjugável em tal tronco verbal), ganha peso o critério seletivo *lectio difficilior*, ou seja, o da leitura menos fácil de entender, que deveria ser preferida como possivelmente a mais antiga, original, que posteriormente teria sido "facilitada" por alguma alteração. O fato de que o *Codex Leningradensis* tem como texto básico a leitura "sugerida" em outros manuscritos deixa dificuldades para decisão, pois ele é em geral bastante confiável. Isso agrava-se ao constatar-se que fragmentos cerca de dois séculos mais antigos (do denominado *Ec I*), ainda com uma pontuação vocálica

---

[278] *Ad loc.*

[279] Cf. anotação 1.2.11.d).

[280] *Op. cit.*, p. 201.

anterior (chamada babilônica) confirma tal *lectio difficilior* ao contê-la[281] ainda que com vocalização diferente: יִ e não וִ. Em 1895, F. Praetorius[282] e J. Meinhold[283] propõem alterações de leitura do texto hebraico tendo como ponto de partida o texto consonantal desta *lectio difficilior*. Ambos pressupõem um erro de transmissão do texto, procurando reconstituí-lo. Praetorius sugere que o texto original teria sido מָה עוֹדְךָ, significando "que és ainda?", "que resta de ti?". Algum transcritor teria visto os restantes três verbos de 13a.b conjugados no imperfeito em primeira pessoa e teria acrescentado um א à frente do primeiro, o que teria desencadeado incompreensão e a proposta de alteração para o texto que temos. Tal proposta encontra dificuldades no hebraico, e tem sido refutada desde o princípio. Meinhold propõe que houve a troca de posição entre ו e ד, e que, além disso, ד teria resultado de uma má leitura de ר (tais sinais são muito semelhantes na escrita pré-quadrática). A expressão seria מָה אֶעֱרוֹךְ "o que devo apresentar para consolo (ou comparação)?", "ao que devo comparar?". Ehrlich[284] observa que a tradução de 𝔅, *cui comparabo te*, frequentemente vista como apoio à tradução de Meinhold[285], apresenta em verdade dificuldades à mesma, pois que ערך com este sentido tem no próprio equivalente o sujeito, e não na pessoa que instaura a compraração. Segundo ele mesmo já observara para Jr 49:19[286] a presente expressão é sinônima à que a sucede na presente linha poética. Na verdade, estaria faltando (nesta proposta) uma referência à segunda pessoa, e a tradução precisaria ser "como apresentar(-me), comparar(-me)". Para escapar-se a isso poder-se-ia evocar לָךְ da segunda expressão verbal e entendê-la como também referida à aqui tratada. Meinhold salienta Is 40:18, onde ערך e דמה estão em ligação direta. Tal seria ainda assim a mais razoável explicação caso se quizesse partir do texto consonantal que em muitos manuscritos apresenta-se como *K* e *lectio difficilior* e muitos exegetas a mencionam como também viável[287] Poder-se-ia pensar em uma ocorrência em *qal* com o mesmo sentido que em *hifil*, mas isso não se faz necessário nem provável. Antes cabe entender a existência de *K* e *Q*, pois que esta última não necessariamente é uma alteração ou interpretação do texto, mas uma leitura alternativa,

---

[281] Conforme referência no aparato crítico da BHK e o texto básico das duas edições anteriores, que se haviam baseado na edição impressa de Jakob ben Chajim [𝔅], que preservaria textos bastante antigos e infelizmente não mais acessíveis. A discussão sobre as diferentes versões e sua avaliação é aqui feita em boa parte devido à ecelente obra de E. Würthwein, *Der Text des Alten Testaments*, 5ª ed., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1988. Aí também se encontram tabelas com os símbolos utilizados para os diversos manuscritos, inclusive permitindo a comparação de diferentes simbologias para os mesmos originais.

[282] "Threni I,12.14.II,6.13", in: *ZAW* 15, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, p.14.

[283] "Threni 2,13", in: *ZAW* 15, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, p.28.

[284] *Op. cit.*, vol. 7, p.37.

[285] Assim, p.ex., Rudolph, "Der Text...", *ad loc.*, e Wiesmann, *ad loc.*

[286] *Op. cit.*, vol.4, p.361.

[287] Budde, *ad loc.*, Löhr, *ad loc.*, Rudolph, "Der Text...", *ad loc.*, Wiesmann, *ad loc.*, Hillers, *ad loc.*

quem sabe presente em outra versão, ou mesmo uma correção de um erro de transcrição. Tal parece ser o caso aqui, o de transmissão fiel de um erro de algum copista, com sua correção. A compreensão de 𝔊 τί μαρτυρήσω σοι e 𝔗 אַסְעִיד בָּךְ apoiam o sentido de 𝔐, ainda que Gordis[288] chegue a levantar suspeitas de um erro de transmissão da tradução de 𝔗. Ele propõe ser erro ou variação de אַסְהִיד בָּךְ, alegando que סעד com ב não é usual, argumento, no entanto, insuficiente, ainda que apoiado, segundo Albrektson[289], por uma variante na edição Lagarde do Targum. De fato, os exegetas têm preferido a leitura atestada por 𝔐, ainda que tal posição mostre-se frequentemente aberta a uma proposta que privilegie a *lectio difficilior*. 𝔐 parece, de fato, oferecer o texto original, que resta então compreender. Aqui, de modo mais simplificado, salientam-se três tendências de leitura que cabe apresentar e considerar. Eixo para agrupá-las é a relação que esta expressão verbal experimenta diante das outras três contidas nas duas primeiras linhas poéticas deste verso: sendo complementar, apresentando-se em relação quiásmica de identidade com a última delas, ou estando em sinonimidade com as duas expressões verbais que lhe seguem imediatamente. Kraus[290] tenta compreender אעירך (*hifil*) com o sentido de "repetir constantemente palavras", recorrendo a textos em que o verbo ocorre com sentido admoestativo: Sl 50:7; 81:9, com o que ele pretende traduzir "convencer, animar". Ele tenta ver aqui uma intenção consoladora, embora não vendo nisso suficiência para a assunção de uma origem sacerdotal do texto. Não tão diferente fica o sentido da tradução proposta por vários outros exegetas, desde o início do século, que traduzem "fortificar, reerguer". A tradução foi proposta por S. Daiches[291] e mais amplamente defendida por R. Gordis[292]. Este propõe ler o presente verbo como um *hifil* com sentido de *polel*: retornar, reestabelecer, reerguer. Apoia-se em Sl 146:9 e 147:6. Segundo ele, os quatro verbos estariam quiásticamente ordenados. Na seqüência apoiam Rudolph[293], Gottlieb[294] e Brandscheidt[295]. Gordis justamente rejeita a proposta de Ehrlich por ofender a estrutura quiástica do verso. A isso Abrektson[296] argumenta que o verso, formalmente, não indicaria um quiasmo, mas antes estrutura-se em "3+1": três orações introduzidas por מָה e uma, possivelmente com sentido final, iniciada por לְ. Com isso, fica a sinonimidade dos três primeiros verbos esclarecida e mesmo requizitada. Hillers[297]

---

[288] "A Note on Lamentations ii 13", *JTS* 34, Oxford, S/ed., 1933, p.162 nota 4.

[289] *Op. cit.*, p.108 nota 5.

[290] *Op. cit.*, p.33.

[291] "Lamentations ii 13", in: *ET* 28, Edinburgh, Clark, 1917, p.18.

[292] "A Note on Lamentations ii 13", in: *JTS* 34, Oxford, S/ed., 1933, p.162s.

[293] "Der Text...", *op.cit.*, *ad loc.*, e KAT, *op.cit.*, p.220.

[294] *Op. cit.*, p.32.

[295] *Op. cit.*, p.131 nota 246.

[296] *Op. cit.*, p.108.

[297] *Ad loc.*

opõe-se à opção pela compreensão dos verbos em quiasmo considerando que o uso de verbos sinônimos é um dos favoritos do livro. Este exegeta optou pela sugestão de Meinhold, mas a tradução (conforme as considerações sobre a mesma acima) aproxima-se (da mesma forma como quase todos os que apóiam tal sugestão) mais à leitura do texto hebraico massorético como oferecido pelo *Codex Leningradensis*. Assim o faz Kaiser[298], partindo do significado "repetir, oferecer outro caso como paralelo". Ao invés de, com Meinhold, preferir supor erros hipotéticos para chegar a uma construção dubiosa[299] é preferível supor um compreensível erro transmitido adiante por alguns manuscritos e chegar ao mesmo resultado de modo mais simples e convincente[300] através de uma melhor compreensão de 𝔐.

b) O artigo diante de um substantivo em *status constructus*, ou seja, em si mesmo já definido pelo seu correspondente *status absolutus* não tem tal função definidora mas sim a de indicar a expressão subseqüente como um vocativo[301].

c) A 𝔊 na versão editada por Rahlfs[302] traz aqui uma inesperada tradução: τίς σώσει καὶ παραχαλέσει σε. Difícil de compreendê-la oriunda de 𝔐 como o temos, Robinson, no aparato crítico da BHK[3] e BHS ofereceu[303] מִי יוֹשִׁיעַ לָךְ וְנִחַמְךָ como um suposto original para tal leitura. Wutz, Paffrath e Haller tentam ainda outras alterações de 𝔐 como explicação para o texto em 𝔊. No entanto, a tendência de mais crédito é a que supõe, na seqüência de Rudolph[304], que o estranho texto em 𝔊 deve ser explicado como uma corrupção interna à transmissão da versão grega. Rudolph imagina que τί συνοί σει (σοι), "que te poderia ser útil", uma tradução algo livre de 𝔐, poderia ter sido transcrita de forma errada[305] e posteriormente ter levado a colocar o verbo seguinte na terceira pessoa também. Mas no aparato crítico da edição mais atualizada da 𝔊 por J. Ziegler[306] encontramos a proposta de P. Katz[307] baseada no texto grego do manuscrito σ′: τί (ἐξ)ισώσω σοι ἵνα παραχαλέσω σε, que sem dúvida é a leitura original da 𝔊[308] e concorda bastante literalmente com 𝔐.

---

[298] *Op. cit.*, p.326.

[299] Conforme acima as críticas de Ehrlich.

[300] Com Ehrlich, Albrektson e Kaiser.

[301] Conforme G-K §126,2e (compare-se com §127f).

[302] E muito semelhantemente também 𝔄 e 𝔙.

[303] Semelhantemente às sugestões de Abelesz, *op.cit.*, p.20, e Kelso, *op.cit.*, p.3.

[304] "Der Text...", *ad loc.*

[305] Τίς σώσει [σε]: σε não encontra-se em 𝔊.

[306] *Ieremias Baruch Threni Epistula Ieremiae* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Autoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum XV), Göttingen, 1957, *ad loc.*

[307] "Review of Septuaginta, ed. A. Rahlfs", in: *ThLZ* 61, Leipzig, S/ed., 1936, coll.265ss.

[308] Assim Albrektson, *op.cit.*, p.10.

d) Tem-se aqui, com o ל, a introdução de uma oração final, ou seja, que indica a finalidade de uma ou mais ações precedentes. Tal uso é bastante freqüente[309].

e) Ainda que em *status constructus*, a função aqui não é genitiva (virgem *da* Filha...), mas é mera expressão de ligação mais profunda com a palavra ou expressão subseqüente, no caso com sentido adjetivo[310]. Expressões semelhantemente redundantes são encontradas com בתולת, conforme se pode observar com facilidade[311] em Abraham Even-Shoshan (ed.)[312].

f) 𝔊 leu erradamente כיּם como se fora כּוֹם[313] Tal variante foi seguida por 𝔘, mas já em 𝔔 encontra-se em uma citação com *super te* e em outra *sicut mare*[314] Este exegeta menciona um manuscrito "nem sempre confiável" K[141] que conteria כַּיּוֹם, que ele traduz por *dermalen*, talvez algo como "atualmente"[315]. J. B. de Rossi[316] encontrara, de acordo com Albrektson[317], um manuscrito hebraico com כּוֹם, o que comfirma a hipótese de Schleusner.

g) 𝔖 tem aqui ou um erro[318] ou uma versão ou mais livre, adaptada[319], ou dever-se-ia preferir[320] a versão siríaca contida em 𝔖^{h}. Mas trata-se de um problema interno à versão siríaca.

1.2.14. Anotações crítico-textuais a Lm 2:14

a) חָפֶל tem dois sentidos, aparentemente oriundos de diferentes raizes "caiadura" e "coisa insípida, insatisfatória". Os exegetas dividem-se, sem fazer considerações, entre ambas as opções. Na seqüência de Kraus[321], alguns exegetas têm preferido *Tünche, Gehaltloses* (aparência, verniz, falta de conteúdo) com o que colocam-se entre ambas as possibilidades. 𝔊 traz ἀφροσύνην, algo como "desrazão", sendo uma versão livre. 𝔖 oscila

---

[309] Conforme G-K §165a.

[310] Sobre isso veja-se G-K §130e.

[311] Pois dispõe juntas as ocorrências com cada uma das formas hebraicas das palavras, agilizando a comparação.

[312] *A New Concordance of the Old Testament using the Hebrew and Aramaic Text*, Grand Rapids, Baker Book Hause Company, , 1984, *ad loc.*

[313] Assim já Schleusner, *op.cit.*, p.20.

[314] Conforme Rudolph, "Der Text...", *ad loc.*

[315] Tal proposta é apresentada por Michaelis, *ad loc.*

[316] *Variae lectionis Veteris Testamenti* ... (vols. I-IV), Parmae, 1784-1798, *ad loc.*

[317] *Op. cit.*, p.109.

[318] Assim Robinson, "Notes...", *op.cit.*, p.258 e no aparato crítico da BHK^{3}.

[319] Assim Rudolph, "Der Text...", *ad loc.*, na seqüência de Abelesz, *op.cit.*, pp.35s. e Kelso, *op.cit.*, p.30.

[320] Ver argumentação em Albrektson, *op.cit.*, p.109.

[321] *Op. cit.*, p.46.

entre "falácia, decepção", "insipidez", "falsidade" ao traduzir palavras da mesma raiz hebraica. De fato, uma decisão aqui é difícil[322], o contexto fornecendo pouco para tanto. Ainda assim, os dois verbos referem-se a expectativas não preenchidas, sendo as imagens (da aparência sem conteúdo correspondente ou da comida sem o esperado sabor) sem dúvida metáforas disso: os profetas não desempenharam sua função. A primeira e última linhas deste verso correspondem-se e encontram seu referencial negativo na segunda linha poética, estando portanto em alguma medida em construção quiástica.

b) Aqui tem sido levantado como problema a ocorrência de גלה com על, que só encontra outra ocorrência em Lm 4:22. Em Jó 20:27, igualmente junto a עון, falta tal partícula. Assim, Dahood[323] propõe ler על, forma contrata por ele suposta no hebraico para a expressão *'awel* de um dialeto semítico e que significaria "maldade, iniquidade", na frase ficando: "a malícia de teus crimes". As dificuldades já começam com o fato de que עול/על é palavra corrente do cotidiano no hebraico, com bem outro sentido: canga, jugo. Além disso, Albrektson[324] observa que a palavra grega usada normalmente para a versão deste verbo hebraico, ἀποκαλύπτω, e que normalmente é seguida por um acusativo (na lingua grega e em outras ocorrências), aqui e em Lm 4:22 encontra uma incomum versão: ἀπεκάλυψαν(εν) ἐπὶ, que parece corresponder até um tanto literalmente (tendência de 𝔊) a 𝔐. A hipótese de Dahood deve portanto ser deixada de lado uma vez que tanto o texto hebraico como as versões (também a 𝔖) atestam que se trata mesmo do texto aqui oferecido. O conhecimento que se tem da lingua hebraica não são tão amplos a ponto de permitir uma decisão final sobre uso de partículas com verbos, principalmente considerando as possibilidades de um desenvolvimento regional de tais usos[325].

c) É possível que o presente texto (*K*: שְׁבִיתֵךְ) não esteja bem preservado. Nesta direção apontam as sugestões de leitura (*Q*: שְׁבוּתֵךְ) em muitos manuscritos hebraicos, 𝔗, 𝔙 ("conduzir a arrependimento". derivando de שׁוּב) e 𝔖 (que aparentemente mistura duas possibilidades de interpretação/leitura). A expressão contida na leitura de *Q* é bastante freqüente e o contexto aqui indica como mais adequada esta compreensão. E. L. Dietrich escreveu um trabalho[326] sobre tal expressão que, ainda que criticável em alguns pontos[327] ajuda a perceber sua importância e sua maneira própria de formular-se. Dietrich é de opinião, com o que concordam outros exegetas, de que a tradução como encontrada em 𝔊 (τοῦ ἐπιστρέψαι αἰμαλωσίαν σου) e 𝔘 (em ambos algo como

---

[322] Isso é perceptível em mais detalhes na discussão apresentada por Albrektson, *op. cit., ad loc.*

[323] "New Readings...", *ad loc.*

[324] *Op. cit.*, pp.110s.

[325] Assim Brandscheidt, *ad loc.*

[326] שׁוּב שְׁבוּת. *Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten* (BZAW 40), Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1927

[327] Por exemplo, ao sugerir o sentido "conduzir a arrependimento" no tratamento desta passagem.

"mudar/fazer recuar teu aprisionamento/exílio") é posterior. Tal seria o sentido admitido por antigos exegetas[328] e que conferiria com *K*. Para uma decisão excludente faltam elementos mais concretos. De fato, o texto aqui não comportaria, pelo sentido, referir-se à ida em exílio, mas antes à situação dos que ficaram na terra. O *destino* triste é que parece estar em questão[329]. Acyr Raymann[330] oferece um tratamento diferente para a questão, sugerindo que שְׁבוּת e שְׁבִית poderiam ser tratados conjuntamente, indicando inclusive formas mistas. Em ligação com שׁוּב, significaria "suspender a sentença de prisão (ou exílio), mudar de sorte (para melhor), restaurar a sorte". A sugestão é boa (se foi corretamente compreendida), mas enfrenta como dificuldade o fato de que muitos leitores dos manuscritos não tinham esta ambivalência tão clara (o que os levou a indicar uma outra leitura, desde tal compreensão idêntica à oferecida por *K*), e especialmente as traduções das versões (particularmente 𝔖) parecem mesmo indicar leituras a partir de raízes diferentes de acordo com as consoantes auxiliares utilizadas. Ainda assim, isso pode ser fruto de um distanciamento da língua viva. De qualquer forma, na falta de argumentos decisivos diantes das leituras, o contexo leva a decidir a favor de *Q*.

d) O fato do prieiro semicólon desta linha poética terminar com um *status construtus* que só encontra seus absolutos no segundo semicólon não tem sido visto como adequado poeticamente por Bickell[331] sendo proposta a alteração para o absoluto, que só requisitaria uma alteração na vocalização (de מַשְׂאוֹת para מַשָּׂאוֹת), o outro semicólon ficando como aposto[332]. Rudolph[333] também partilha esta proposta, mas sugere pontuar שׁ ao invés de שׂ, com o que se teria "fraudes, enganos", uma alteração até adequada ao contexto, mas *ad hoc*. 𝔊, 𝔗 e 𝔖 indicam tratar-se do texto contido em 𝔐. O que se sabe da poesia hebraica é muito pouco para permitir uma alteração desde tal base[334]. Na verdade, a pesquisa mais recente vai na direção oposta[335], sugerindo casos em que intencionalmente separa-se o *status construtus* do seu *status absolutus*[336].

e) A referida palavra é um *hapax legomenon* derivado da raiz נדח, a questão sendo

---

[328] P.ex. Budde, *ad loc.*, Löhr, *ad loc.*

[329] Assim prefere traduzir a maior parte dos exegetas modernos.

[330] Em: VV.AA., *Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português*, São Leopoldo e Petrópolis, Ed. Sinodal e Ed. Vozes, 1988, p.242.

[331] *Op. cit.*, p.110.

[332] Tal posição recebe apoio de Budde, *ad loc.*; Wiesmann, *op.cit.*, p.153; Kraus, *op.cit.*, p.38.

[333] "Der Text...", *ad loc.*

[334] Assim Albrektson, *ad loc.*

[335] Como que seguindo a sugestão de Hillers, *op.cit.*, p.39.

[336] Assim Avishur, Y., "Pairs of Synonymous Words in the Construct State (and in Appositional Hendiadys) in Biblical Hebrew", in: *Semitics* 2, S/n.t., 1971-72, pp.17-81.

como compreendê-la: com o sentido "expulsar, banir"[337] ou "seduzir, iludir, atrair, desorientar"[338] O plural é aqui usado para indicar uma totalidade de ações de determinada espécie[339], o que em português expressa-se muitas vezes no singular[340].

1.2.15. Anotações crítico-textuais a Lm 2:15

a) Trata-se de gestualidade adequada para expressar o desprezo, o escárnio, a choça a alguém ou a um grupo.

b) Aqui temos um *He interrogativum*, com o que fica indicado que trata-se de uma pergunta[341] que, no caso, é irônica.

c) שֵׁיאָמְרוּ e הָעִיר são palavras cuja originalidade nesta linha poética demasiado longa tem sido colocada em questão por vários exegetas, Bickell[342] considerou העיר supérfula. Budde[343] Haller[344] e Wiesmann[345] tomaram como excessivas ambas as palavras, e Löhr[346] citando Michaelis, propôs eliminar שׁיאמרו, no que atualmente é seguido por Brandscheidt[347]. Antigos exegetas preferiram manter 𝔐[348] ao lado dos quais se colocam alguns mais contemporâneos[349]. Kraus pensa tratar-se de uma inserção de uma frase no poema, com o que se explicaria o exagerado tamanho da linha poética. Albrektson pensa que a própria citação de epítetos de Sião fariam já compreensível a dificuldade de restringí-los por questões métricas. Este argumenta que qualquer emenda *metri causa* seria arbitrária. Como fica visível na anotação 1.2.15.e), tal posição exetrema não é compartilhada pela maior parte dos exegetas modernos. Em todo o caso, além de faltarem elementos decisivos para eliminar excessos nesta linha poética, ambas as palavras aqui tratadas não são supérfulas ao contexto.

d) A 𝔊 traz aqui στέφανοσ δόξης "coroa de glória", evidenciando que o tradutor

---

[337] Assim o fazem a 𝔊, 𝔙, Keil, *ad loc.*; Budde, *ad loc.*; Löhr, *ad loc.*; Rudolph, "Der Text...", *ad loc.*; Haller, *op.cit.*, p.100; e Wieser, *ad loc.*

[338] Assim 𝔖, 𝔗, Gottwald, *ad loc.*; Meek, *ad loc.*; Kraus, *ad loc.* e Albrektson, *op.cit.*, p.112.

[339] Confira em G-K §124f.

[340] P.ex. feitiçaria, correria, trabalheira, roubalheira.

[341] Conforme G-K §150c.

[342] *Op. cit.*, pp.110s.

[343] *Op. cit.*, pp.89s.

[344] *Op. cit.*, p.102.

[345] *Op. cit.*, p.153.

[346] *Op. cit.*, p.13.

[347] *Ad loc.*

[348] Assim Ewald, *ad loc.*, Keil, *ad loc.*, e Oettli, *ad loc.*

[349] Gottwald, *op.cit.*, p.11, Kraus, *op.cit.*, p.47, Weiser, *op.cit.*, p.60 e Albrektson, *op.cit.*, pp.113s.

derivou כלילת do aramaico כלילא "coroa". Mas é pouco provável que a tradução tenha fundamento no sentido do texto[350] pois os tradutores de 𝔊 e 𝔗, conhecedores do aramaico, preferem traduzir como aqui é feito. Rudolph[351] observa que $\mathfrak{G}^{L}$ traz, atraz da aqui já transcrita versão da 𝔊, χαλη ευπρεπεια, uma correção de Teodoreto em seu comentário.

e) Rudolph[352] sugeriu que משוש לכל־הארץ aqui seja uma anotação marginal, citando Sl 48:3, que acabou entrando na tradição do texto. Esta é a melhor explicação para o tamanho exepcional do verso, a adição de um dos dois epítetos encontrados. O primeiro, aqui compreendido como original, ocorre como epíteto de Tiro (Ez 27:3) e seu rei (Ez 28:12), bem como para Sião (Sl 50:2). O fato de, especialmente na primeira ocorrência paralela citada, a expressão estar em um contexto de lamento algo escarnecedor ante tal cidade torna provável que semelhante conotação seja pressuposta no presente contexto. Aliás, os passantes deveriam confrontar-se mais com a ausência de uma propalada beleza na cidade sobre o Monte Sião do que com o abstrato sentimento de alegria que a cidade emanasse para "toda a terra". Tal expressão tem mais sentido no período pós-exílico, uma vez reconstruído o templo em Jerusalém, do que em um momento de crise suficientemente grande na Palestina. Brandscheidt[353] tenta ver no ל anteposto a כל um sinal de "autonomia" frente ao Sl 48:3, o que é muito fraco como argumento para tanto. Hillers[354] considera a possibilidade de termos aqui uma confluência de duas variantes, hipótese que não se pode descartar. Vários exegetas entre os mais considerados[355] preferem considerar o último epíteto uma adição posterior.

1.2.16. Anotações crítico-textuais a Lm 2:16

a) Aqui trata-se do mesmo caso referido em 1.2.15.a).

b) Duas questões ocupam a atenção aqui, diante de בְּלָעֲנוּ. Por um lado, a 𝔊 traz κατεπίομεν αὐτήν, o que tem levado a sugerir um original com o sufixo feminino singular (igualmente 𝔘 e 𝔖): בְּלָעֲנוּהָ[356], colocando a questão da constituição original do presente texto. Tal aspecto resolve-se mais facilmente, ainda que não de modo definitivo. 𝔘 é sabidamente derivada de uma das fontes principais de 𝔊, e 𝔖 tem a tendência de acrescentar sufixos. Fica, portanto, apenas 𝔊 com tal sufixo como considerável, que

---

[350] Assim Driver, "Hebrew Notes...", *op.cit.*, pp.144s.

[351] "Der Text...", *ad loc.*

[352] "Der Text...", *ad loc.*

[353] *Op. cit.*, p.132 nota 248.

[354] *Op. cit.*, p.39.

[355] Assim Rudolph, *Das Buch Ruth...*, *op. cit.*, *ad loc.*; Plöger, *op. cit.*, p.142; Alonso Schökel, *op. cit.*, p.202; Hillers, *op. cit.*, *ad loc.*; Kaiser, *op. cit.*, p.327 e Boecker, *op. cit.*, p.40.

[356] Assim já Dyserinck, *ad loc.*, seguido por Budde, *ad loc.*, e Löhr, *ad loc.*, entre outros.

precisa deparar-se com 𝔖 שצינא "nós devoramos", sem sufixo. Alonso Schökel[357] assinala que as afirmações dos inimigos são enfatizadas pela rima, como um canto de triunfo, ressoando "u". Não há boa base para propor uma mudança em 𝔐, que deve ser preferido. Algo mais difícil é determinar o sentido, a raiz exata da qual se há de derivar o verbo. Ao lado de בלע I "devorar, destruir", norrmalmente usada para a tradução da raiz, inclusive no presente verso, tem sido reconhecida a existência de בלע II "difundir, comunicar"[358]. Albrektson[359] lembra que בלע II vem de uma raiz árabe que, como significado básico, teria "alcançar", tendo sido considerada apenas para formas causais "fazer alcançar" = "comunicar". Albrektson procura argumentar em favor de que, no presente texto, tratar-se-ia de בלע II com este significado básico, inclusive propondo que se deveria pontuá-lo como *qal*, vendo-o em paralelo com os dois últimos verbos do verso: "*atingimos*, alcançamos, vimos". Tal atitude do exegeta citado é, diante de sua tendência geral na citada obra, algo surpreendente, pois que ele basicamente coloca-se contra alterações em 𝔐. Infelizmente, sua proposta parece carecer de maior fundamentação. Entre os três verbos citados não há motivo para que dois sejam entre si sinônimos, mais provável seria, pelo distanciamento do primeiro em relação aos dois últimos, aquele fosse mais geral aos que se seguiriam outros "explicativos" ou simplesmente que cada um deles abrangesse outro aspecto do triunfo. Gottlieb[360] lembra, no entanto, que o uso de בלע I junto a "boca", "dentes" e "garganta" -o que, aliás, também ocorre aqui com a única diferença de que menciona-se o "assoviar" ao invés de referir-se à garganta- seria indício de seu sentido básico "devorar", ainda que ocasionalmente com a conotação militar "destruir", que encontra-se, inclusive, neste capítulo em várias ocorrências. Hillers prefere traduzir as ocorrências nos versos 2 e 5 por "consumir, devorar", de modo que tal ação de Javé ecoaria nas palavras dos inimigos, ele considerando inclusive que nas ocorrências fala-se no "dia" e no "dia da ira". Mowinckel[361] supõe um pano-de-fundo mitológico, descrevendo o monstro do caos ou o âmbito da morte. Considere-se ainda, para maiores detalhes, J. Schüpphaus[362].

1.2.17. Anotações crítico-textuais a Lm 2:17

a) Budde[363] já observa que esta é a única ocorrência de אֲמַרְתּוֹ, que nos outros

---

[357] *Op. cit.*, p.202.

[358] Assim já B. Jacob, "Erklärung einer Hiob-Stellen", in: *ZAW* 32, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1912, p.287, defendida por Driver, "Studies in the Vocabulary of the Old Testament IV", in: *JTS* 33, 1932, e reconhecido em KBL e no primeiro tomo (א-ל) da nova edição (décima-oitava) criticamente reconsiderada de W. Gesenius, *Hebräisches u. aram. Handwörterbuch über das AT* (supervisão U. Rüterswörden, edição e redação de R. Meyer e H. Donner), Springer-Verlag, Berlin, 1987.

[359] *Op. cit.*, pp.114s.

[360] *Op. cit.*, pp.33s.

[361] *Psalmenstudien I*, 1921, p.169.

[362] "בלע", in: *ThWAT*, vol. I, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1973, col. 659.

[363] *Op. cit.*, p.90.

casos é pontuado אִמְרָתוֹ. Tal deve ser a explicação para que em 27 manuscritos a última pontuação seja encontrada[364]. A 𝔊 traduz ῥήματα αὐτοῦ "suas palavras", o que talvez indique que tal tradutor pontuou אִמְרָתָו[365]. Mas 𝔖 e 𝔗 (מימר פומיה "a palavra de sua boca") confirmam a leitura em singular de 𝔐. Aparentemente, אשר זמם e אשר צוה estão em correspondência quiástica, que se manifesta em sua clareza através da *sua palavra*, provavelmente aqui uma referência à palavra revelada aos profetas em especial. É possível, no entanto, que o dito original não contivesse a expressão aqui discutida, mas em seu lugar as duas primeiras palavras da linha poética seguinte, com o que ter-se-ia um excelente paralelismo em קינה. Tal hipótese ganha sentido quando se observa a falta de unidade sintática da segunda linha poética do presente verso e o fato dela começar estranhamente por um objeto, que os tradutores procuram entender, em geral, como aposto ao objeto do semicólon anterior[366]. O dito original poderia ter sido: עָשָׂה יְהוָה אֲשֶׁר זָמַם בִּצַע אֲשֶׁר צִוָּה "Javé fez o que pretendera, cumpriu o que ordenara".

b) מִימֵי־קֶדֶם "desde os tempos antigos", "desde o leste". A que refere-se a expressão? seria ela um sinal de uma teologia da aliança ou do castigo no passado, nos primórdios? A hipótese não seria infundada, pois aparentemente é no exílio-pós-exílio que desenvolve-se mais firmemente tal teologia que, inclusive, permeia a concepção deuteronomística da história e parece já influenciar a redação dos livros proféticos. Quanto ao sentido, o que Javé "dererminara desde os tempos antigos" fora realmente a catástrofe aqui lamentada, caso não houvesse arrependimento. É possível que tal expressão tenha sido adicionada ao que estivera no lugar de אמרתו[367] para alongar o novo semicólon e formar, de um aposto, uma metade de uma nova linha poética. Ambas as partes aqui supostas como secundárias parecem respirar uma época de supervalorização da palavra (profética). Por outro lado, Wiesmann[368] tem uma leitura própria deste cólon. Ele lê o primeiro seimicólon como objeto de הרס, de modo que sugere tratar-se, por exemplo, do templo: *Was er seit der Urzeit aufgebaut, ohne Schonung niedergerissen*, ou seja "o que ele edificou desde os primórdios, arrasou sem piedade". Nesta linha vai Gordis[369], que pensa concretamente no templo. Tal interpretação encontra, no entanto, sérias dificuldades, pois uma frase relativa deve vir como explicação de algo precedente, e não fica bem colocada antes. Além disso, o conteúdo de 17bα não parece ser algo material; a idéia subjacente ao verbo צוה é mais abstrata, refere-se antes a uma ordem, a idéia de "coisas construídas" sendo muito arbitrária. Desde esta linha poética ou desde sua segunda metade, o verso demonstra, por suas irregularidades, não ter sido formulado como

---

[364] Conforme Rudolph, "Der Text_", *op. cit*, *ad loc.*

[365] Assim também 𝔙.

[366] Sobre isso, veja-se ainda a anotação seguinte, 1.2.17b).

[367] Conforme a anotação anterior 1.2.17.a).

[368] *Op. cit*, pp.153s.

[369] "A Commentary on the Text of Lamentations", *op. cit*, p.283.

um todo.

c) Esta última linha poética traz o objeto ora no singular, ora no plural. Budde[370] sugere que o segundo semicólon fosse inicialmente הרים קרנו, sendo que o ו se perde e é substituído algo irrefletidamente por צריך, o que teria originado os atuais problemas. No entanto, parece melhor atribuir a dificuldade ao próprio trabalho de montagem desta estrofe, a partir de material poético de diversas origens. As versões em geral uniformizam o tratamento com uma ou outra opção. 𝔖 traz ambos no plural, e a 𝔊 os coloca no singular. Uma vez que 𝔖 em detalhes é mais livre, interessa a posição da 𝔊 (que determinou da mesma forma 𝔘). Albrektson[371] sugere ou que o tradutor grego tenha lido צרך ou uma adaptação ao singular precedente. De qualquer forma, não há base para alteração de 𝔐.

1.2.18. Anotações crítico-textuais a Lm 2:18

a) Tendo como base 𝔐, a tradução conseqüente da primeira linha poética seria "o coração deles clama ao Senhor/ o muro da Filha de Sião", o que faz muito pouco sentido. Isso não impediu que exegetas do seculo passado exibissem tal texto em suas traduções. 𝔖 segue 𝔐, apenas alterando um pouco a ordem das palavras, e 𝔗 também parece basear-se no texto aqui hebraico aqui considerado. 𝔊 concorda fundamentalmente com 𝔐, traduzindo ἐβόησε καρδία αὐτῶν πρὸς κύριον τείχη Σιων. Falta apenas a referência a בת, o que é importante na discussão da anotação 1.2.18.b). Ewald[372], no entanto, já apontara à necessidade de emendar o texto, suas alterações para as duas primeiras palavras deste verso em 𝔐 sendo ainda hoje as mais amplamente adotadas. Observando que cada linha poética dos vv.18 e 19[373] começa com ao menos uma oração imperativa, é de estranhar que esta primeira linha esteja em estilo narrativo. Praticamente todos os exegetas desde Budde[374] seguem a proposta de Ewald e lêem na primeira palavra um imperativo, acrescentando apenas um ' ao texto consonantal de 𝔐: צַעֲקִי "faze lamentação!", opção também aqui adotada. A segunda palavra é bem mais difícil de emendar, o que se faz necessário porque a palavra, como está, fica sem sentido já no semicólon. Ewald aqui emendou לִבֵּךְ, que no semicólon ficaria "clama de teu coração...". Bickell[375] sugere לָךְ "por/para ti". Löhr[376] propõe קוֹלֵךְ "tua voz, teu grito", que ele acaba traduzindo por

---

[370] *Ad loc.*

[371] *Ad loc.*

[372] *Op. cit.*, p.335.

[373] Com exceção da última linha poética do v.19, pelos motivos indicados na anotação 1.2.19.b).

[374] *Ad loc.*

[375] *Op. cit.*, p .111.

[376] *Ad loc.*

unverdrossen "incansávelmente". Ehrlich[377] pensa em עֲלֵיהֶם[378] pensando numa tradução como "clama por causa de (ou: contra) eles ao Senhor", referindo-se então aos "inimigos" do fim do verso 17. Rudolph[379] apresenta לְךָ סָלָא "por ti com força", uma emenda bastante longa[380]. Albrektson pensa ser metodologicamente mais correto supor que לבם seria um erro de transcrição oriundo de uma palavra *similar* mas *pouco usual*, rara. Em Ez 16:30 supõe-se encontrar a palavra לְבָה, hipotética, que significaria "raiva" e teria correspondentes etimológicos no aramaico (לבחא) e no acádico (*libbātu*). Ele refere-se a Jó 19:7 como construção análoga com צעק. Albrektson sugere que o semicólon tenha sido צעקי לבחם אל־אדני "clama pela raiva deles ao Senhor", o sufixo referido-se, como em Ehrlich, aos "inimigos" do v.17. Gottwald, em sua resenha[381] ao livro de Albrektson, expressa sua adesão à proposta. Gottlieb[382] no entanto, adverte que no aramaico tal palavra ocorre significando "raiva contra alguém", ficando, com o sufixo "lamenta de raiva contra eles ao Senhor", o que torna a hipótese improvável. Gottlieb participa da intuição de Ewald, de que de alguma forma o substantivo לב "coração" estaria presente no texto original, mas afirma que não se pode excluir a possibilidade de que este semicólon seja oriundo de uma nota marginal, que acabou expulsando o texto original. Para ele, o verso deveria conter um convite ao lamento e começar com ℵ devido ao acorsticismo. McDaniel[383] traz uma sugestão bastante interessante, especialmente por não necessitar de tantas alterações em 𝔐 e dar-lhe sentido plausível. Compartindo a emenda de Ewald de צעק para צעקי, ele dá outro sentido ao que é sempre entendido como sufixo de terceira pessoa do plural masculino: para McDaniel, tratar-se-ia de um ם adverbial, com o sentido "do, desde, com o coração". Tal leitura fica, no entanto, dependente de tal teoria. Hillers[384] apoia sua leitura, mas exime-se de dar um parecer sobre tal fundamentação teórica. Kaiser[385] propõe ler לִבְךָ[386] ou בְּלִבְּךָ[387] com o mesmo sentido. Note-se que na escrita pré-quadrática era fácil confundir-se a leitura de ם e כ. A hipótese de McDaniel é aqui a mais atraente, mas pode não refletir a língua hebraica. Neste caso, as hipóteses de Ewald e Kaiser são as mais simples e prováveis.

---

[377] *Op. cit.*, p 38.

[378] Em verdade, poderia ser simplesmente עֲלֵהֶם.

[379] "Der Text...", *op. cit.*, *ad loc.*

[380] Assim Kraus, *ad loc.*, que, no entanto, finalmente a adota para a tradução.

[381] In: *JBL* 83, 1964, p.206.

[382] *Op. cit.*, p 36.

[383] "Philological Studies... II", in: *Biblica* 49, Rome, S/ed., 1968, pp.203s.

[384] *Ad loc.*

[385] *Ad loc.*

[386] Com Ewald.

[387] Cf. Os 7:14.

b) 𝔐 "muros da filha de Sião" não se deixa ver facilmente como complemento do primeiro semicólon, embora algumas tentativas se apresentem. A leitura de 𝔖 tenta criativamente dar sentido a 𝔐: "...ao Senhor dos muros da Filha de Sião". 𝔗 traz leituras parafrásicas. Albrektson pensa que 𝔗^{f}, שׁורא יקרא דציון, e 𝔗^{W}, שׁורא דיקרא ציון, "oh, precioso muro de Sião" são um erro de שׁורא דקרתא דציון "oh, muro da cidade de Sião", uma variante encontrada na edição de Landauer. Mesmo sendo interpretativa, a versão aramaica assemelha-se à grega. A 𝔊 traz τείχη Σιων, que reflete 𝔐, embora seja notória a ausência de θυγατρός antes de Σιων, o que só vai aparecer em manuscritos gregos a partir de 𝔊$^{\aleph}$, 𝔊^{h} e 𝔊^{Luc}. Albrektson supõe que o presente 𝔐 tenha sido fruto de uma superposição de duas leituras, uma delas sendo atestada por 𝔊. Outra explicação que ele apresenta, é que 𝔊 poderia ter sido oriunda de um original חֹמַת ציון, que poderia ser fruto de uma transcrição errônea bastante freqüente: trocar ה por ח e ב por ם: הבח־ציון "oh, Filha de Sião!". De uma comparação entre manuscritos poder-se-ia ter superposto ambas as leituras. No entanto, falta qualquer texto como este sugerido por Albrektson como original. Embora mais fácil, não é justificado simplesmente eliminar a palavra que causa dificuldades à leitura. 𝔊, 𝔖 e 𝔗 atestam inequivocamente terem-na diante dos olhos. 𝔊 parece apenas ter reduzido livremente a expressão, como 𝔗. Trata-se portanto, ou de entender melhor a expressão ou de emendá-la. Como já visto acima, 𝔊 e 𝔗 entendem os muros como personificados. De modo semelhante à leitura da 𝔖, Gottwald[388] e Wiesmann[389] supõem aqui tratar-se de uma aposição, um título a אדני, traduzindo "...ao Senhor, o Muro/Protetor da Filha de Sião". Gottwald[390] tenta basear-se na imagem de Zc 2:9, o que não é convincente, especialmente porque Javé, na situação tratada, não se apresenta de forma alguma como protetor, antes como alguém que castiga, mesmo como inimigo. Além disso, as frases imperativas são dirigidas a Sião, aqui supostamente imagem para os lamentantes reunidos, e não ao Senhor, de onde um título extenso a Javé ficaria um tanto fora de lugar, também não ocorrendo em outra parte deste canto. A leitura de 𝔖 (acima) também parece bastante sem sentido num momento em que as muralhas estão demolidas. Tal leitura confessa uma distância geográfica e histórica do ocorrido, e não parece adequada a recontituir o sentido do texto original. Brandscheidt[391] sugere duas leituras que permitiriam manter 𝔐: ler o presente semicólon ou como "acusativo de relação", traduzindo "pelos muros da Filha de Sião" ou como uma exclamação "ah! os muros da Filha de Sião!". Além das dificuldades de supor isso como leitura do texto hebraico, os versos 18 e 19, que parecem formar uma certa unidade, não tematizam em qualquer momento os danos materiais à cidade. O objeto central, exclusivo do lamento nestes dois versos são as perdas humanas, ainda por serem evitadas ou já ocorridas. Outras hipóteses procuram emendar o texto, com um substituto para חומת. Já

---

[388] *Op. cit.*, p.11 nota 1.

[389] *Op. cit.*, pp.156, 157 e 159.

[390] *Loc. cit.*

[391] *Op. cit.*, pp.132 s. nota 249.

no século passado sugeriu-se בלולת[392] o que já Ehrlich[393] criticara pela diferença gráfica com o texto que temos. McDaniel[394] sugere ler הוֹמָת, particípio feminino de המה "ser tumultuoso", lendo com sentido vocativo "oh, tumultuosa Filha de Sião", semelhantemente a Is 22:2, ele referindo-se à terminação (diferente do texto citado) em ת_ e não em ה_ como (talvez) tendência idiomática (ele não chega a ser tão específico) observável neste verso em פוּגַת. A ocasião, no entanto, não seria muito adequada para uma depreciação de Sião, o que, inclusive, não ocorre neste canto em outra parte. Mesmo os inimigos apenas referem-se ironicamente a atributos em si mesmos positivos mas supostamente não mais cabíveis a Sião. Hillers[395] emenda נִחֶמֶת "arrependida, cheia de remorsos", particípio feminino *nifal* de נחם. Ele menciona expressões similares como שְׁבִיָּה בת־ציון "oh, cativa Filha de Sião" em Is 52:2 e יוֹשֶׁבֶת בת־ em Jr 46:19, 48:18 e Zc 2:11 (só Is 52:2 pode ser visto em similaridade). Sua tradução fica com sentido vocativo "oh, arrependida Filha de Sião". A hipótese também seria aceitável, exceto pela inédita ocorrência e pelo fato de que seria a única referência a um arrependimento de Sião nesta lamentação. Mas talvez esta seja uma idéia mais recente, a do arrependimento ligado ao perdão de pecados ou a castigos. A idéia dominante parece ter sido a de apaziguar a divindade irada com a autopenitência. A contrição fazia parte, sem dúvida, de tal processo. Graficamente, seria bastante semelhante a 𝔐. A hipótese mais amplamente aceita foi proposta por Budde[396] הֶמִי "grita!", que recentemente tem sido suposta junto com um ה precedendo a expressão seguinte, com sentido vocativo[397]. Graficamente, é muito semelhante a 𝔐 e dele facilmente derivável: הֶמִי הַבַּת־ציון. Uma vez tendo sido escrito mais juntas as consoantes, não sendo fácil lê-las, deve-se ter corrigido o texto com base na expressão do v.8. Tal proposta tem a vantagem de apresentar-se como excelente paralelo ao primeiro semicólon e ecoar no segundo verbo (também em imperativo) do v.19, recebendo aqui a preferência.

c) Como o demonstram 𝔊 ὁ ὀφθαλμός σου e 𝔖 "a pupila de teus olhos", trata-se aqui de uma figura para os olhos, possivelmente para o globo ocular. Albrektson[398] observa que a 𝔊 tende a ler a expressão בת como se fora um sinal de vocativo. Ainda assim, Schleusner[399] prefere emendar para בָּבַת "pela filha de teus olhos", baseado em

---

[392] Assim Löhr, *ad loc.*, e Bickell, *op.cit.*, p.111.

[393] *Ad loc.*

[394] *Loc. cit.*

[395] *Op. cit.*, p.40.

[396] *Op. cit.*, p.90.

[397] Assim Kaiser, *loc.cit.* nota 29.

[398] *Ad loc.*

[399] *Ad loc.*

Zc 2:12. Robertson[400], baseado em semelhante expressão poética árabe, pensa que a "filha dos olhos" seria uma figura para as lágrimas. Não há motivo para alterar 𝔐, uma vez que oferece sentido no contexto e as versões confirmam tal leitura.

1.2.19. Anotações crítico-textuais a Lm 2:19

a) A tradução aqui poderia também ser "levanta-te", "ergue-te", tendo então o sentido de levantar-se à noite (do leito) ou algo semelhante. No entanto, o contexto parece querer enfatizar a persistência, a constância em lamentar e prantear. Poderia ver-se aqui, também, um indício de uma diversidade de fases em tais cerimônias, em que, por exemplo, períodos de silêncio e contrição pessoal (cf. v.10) se alternassem a momentos de expressão mais grupal e sonora dessa dor. Em tais momentos poderiam ter sido utilizadas expressões algo padronizadas, tais como as que aqui se encontram, por liturgos. Tais expressões seriam reconhecidas como "adequadas" e seu modo próprio poderia ser "esperado" (e, neste sentido, "controlado") pelos participantes.

b) Esta última linha poética é claramente uma glossa, destoando bastante do contexto imediato. Passa de uma série de imperativos a Sião para uma deslocada descrição de um dos motivos de lamento. O verso seguinte também é imperativo, ainda que dirigido a outro sujeito: Javé. De qualquer forma, interromperia um longo momento de discursos diretos. Parece ter sido inspirada em Lm 2:11s. e 4:1.

1.2.20. Anotações crítico-textuais a Lm 2:20

a) Ou: "olha, Javé, e vê!" (aqui foi preferida uma tradução mais longa para corresponder proporcionalmente ao verso hebraico). Este primeiro semicólon parece ligar-se não muito bem ao presente verso. O segundo semicólon apresenta uma situação semelhante[401]. É possível que este cólon originalmente não estivesse ligado aos dois subseqüentes. No que toca a este primeiro semicólon, a necessidade de começar o verso com ך pode ter determinado a escolha do verbo inicial, que ressoa no seguinte. Mas essa explicação não é a única possível. O problema é que temos aí um convite à *contemplação*, ao que se seguem três *perguntas*. As últimas duas perguntas poderiam estar ligadas ao presente semicólon, na medida em que se compreenda que Javé é solicitado a *voltar sua atenção à situação* de quem clama, ou de seu povo. Mais naturalmente esperar-se-ia, no entanto, a descrição de situações concretas (e não hipotéticas) que fossem capazes de despertar a compaixão divina. Aqui, no entanto, temos especialmente *questões* que *provocam Javé* ou *o querem mover à ação*. Ehrlich[402] vê neste trecho a função sintática de uma interjeição em relação ao restante do verso. Seria próprio chamar de uma "invocação a Javé", a mais direta e explícita em toda esta lamentação. O segundo verbo

---

[400] Em: *JThStud*, Oxford, S/ed., 1937, p.59.

[401] Veja-se abaixo, anotação 1.2.20.b).

[402] *Op. cit.*, p.38.

traz um ן *energicus*.

b) Este semicólon é reconhecido como isolado do contexto[403] especialmente porque a idéia da *eleição*, que aqui parece transparecer, não reaparece tematizada no restante do verso. A interpretação mais exata deste pequeno trecho tem duas vertentes. Rudolph[404] tenta demonstrar que não se trata de uma comparação de Israel com outros povos, mas de uma ênfase nas características deste Israel que fora objeto do tratamento divino (especialmente a característica da eleição estaria relevada). Com isso, a frase se tornaria quase uma ameaça ou advertência autorizada a Javé, que se deveria traduzir "*Logo a quem* tens tratado assim!". A outra vertente de interpretação, mais amplamente seguida, é a de Ehrlich[405], que pressupõe a mencionada comparação. A idéia da eleição é presente mas não tão acentuada, dominando a perspectiva de demonstrar a descomunalidade da ação divina, buscando demover Javé a compadecer-se. A tradução seria aproximadamente "haverá (outros povos) a quem se compare o tratamento que nos conferiste?". Com tal sentido, este semicólon ressoa o verso 13, especialmente as duas primeiras linhas poéticas. Afora a questão da eleição, este semicólon não está em continuidade com seu precedente por ir contra a sua "dinâmica". O semicolon precedente convidara Javé para "atentar" supostamente a quem clama, e o presente trecho procura mover Javé a "refletir" sobre a desproporcionalidade (injustiça) de sua própria ação. Seria a acusação mais séria a Javé em toda a lamentação. Seria o único momento, no trecho dos versos 18-22, em que se sairia da temática exclusiva dos danos humanos para uma preocupação teológica mais ampla e distanciada de suas conseqüências mais imediatas. Isso apoiaria a suposição de que ao menos este segundo semicólon não pertenceu originalmente a este contexto.

c) Há duas possibilidades de interpretar as duas últimas linhas poéticas deste verso, de acordo com a compreensão que se tenha da função da partícula אם neste contexto. Ehrlich[406] quer entender as mencionadas frases[407] com uma tradução algo como "se (uma vez que /pois) as mulheres comem (estão prestes a comer) seus frutos...", de formas que explicitariam motivos, causas, condições causadoras. Ehrlich afirma que se deveria entender אם "condicional", como base para a pergunta em 20aα, explicitando o *assim*, *desta forma*. Serviria para explicitar as condições sob as quais tal pergunta é formulada, referir-se-ia portanto a situações bastante atuais, seja tendo elas já acontecido (assim Budde) ou estando iminentes. Tal interpretação apresenta a dificuldade de que a referida pergunta estranhamente precede seus pressupostos. Outra interpretação, em geral seguida, é a que entende אם nestas frases como uma expressão interrogativa

---

[403] Assim Ehrlich, *loc.cit.*, Albrektson, *op.cit.*, pp.119s., Kaiser, *op.cit.*, p.328 nota 34.

[404] Em: *Das Buch Ruth..., op. cit., ad loc.*

[405] *Loc. cit.*

[406] *Loc. cit.*

[407] Assim também Budde, *op.cit.*, p.91.

"Acaso...?", "Será possível que...?, enfim. O fato de os verbos estarem no imperfeito pesa nesta direção, bem como o detalhe de que não parece ter havido assassinato de sacerdotes e profetas no templo (esta seria a única menção). Esta última interpretação é mais provável, e poderia ser um indício de uma origem destas duas frases ainda durante o cerco a Jerusalém, em cultos de súplica coletiva, procurando demover Deus de sua ira, confrontando-lhe com os prováveis excessos subseqüentes ao rumo dos acontecimentos.

d) "Frutos de seu ventre", conforme traduzem a 𝔊 e 𝔗, não precisa supor um original פרי בטנם. Antes, a expressão aqui parece ser um indício desta outra, que não teria sido usada em sua extensão justamente para não alongar ainda mais este semicólon.

e) Além de que מטפחים é um *hapax legomenon*, o que dificulta sua interpretação mais exata, a 𝔊 traz aqui uma longa tradução, que carece de algum esclarecimento. Quanto ao sentido de מטפח há basicamente duas tendências. Privilegiando uma derivação interna ao hebraico, pode-se pensar numa relação com טֶפַח "largura da mão, palma" e sua raiz verbal, מטפח I "estender", talvez com a conotação da correspondente raiz acádica *tappu* "erguer, criar, educar" e entender aqui uma forma de um verbo מטפח II "carregar nas mãos, criar, educar"[408]. Rudolph[409] defende aqui tal derivação, argumentando com 𝔙 *parvulos ad mensuram palmae* e 𝔖. Isso, sendo reconhecido que 𝔖 aqui confundiu-se, reconstutui-se a má transcrição desde o v.22c, onde o mesmo verbo hebraico e sírio reaparecem[410]. "as que são carregadas (no colo)". Com tal derivação, a tradução seria "que são carregadas no colo, criadas, educadas", "de (seu) terno cuidado", supondo-se a noção da proteção carinhosa e preocupada com um desejado(a) recém-nascido(a). A idéia de "criar, educar", com o sentido de "tomar os devidos cuidados" parece ainda mais claramente no v.22cα, onde os verbos devem ser vistos como sinônimos. No presente contexto, especialmente tendo em conta a última linha poética deste verso, parece mais adequado privilegiar tal compreensão, pois o paralelo fica bastante intenso: como as mulheres determinam (cruelmente, inesperadamente) a morte de seus mais caros, mais protegidos, assim também (o Senhor) determina a morte de seus (mais caros, os) profetas e sacerdotes. A ênfase residiria na desmesura, da desproporção dos atos descritos. No entanto, outra derivação é possível, priorizando uma raiz arábica com sentido "dar à luz crianças fortes, sadias", proposta por J. Barth[411]. Tal derivação tem sido amplamente aceita, ainda que sempre restem dúvidas na direção anteriormente mencionada[412]. A 𝔊 aqui não ajuda muito, e seu texto longo deve-se a uma glossa, uma segunda tradução do

---

[408] Assim GBH, *ad loc.*

[409] "Der Text...", *op. cit., ad loc.*

[410] Cf. tb. Albrektson, *ad loc.*

[411] *Wurzeluntersuchungen zum hebräischen und aramäischen Lexicon*, Leipzig, S/ed., 1902, p.26.

[412] Confira em KBL, *ad loc.*

semicólon, visando corrigir a primeira, que acabou sendo incorporada a esta. Apresento aqui a explicação de Albrektson[413]. Zegler[414] assume que a tradução mais antiga é a primeira, ἐπιφυλλίδα ἐποίησεν μάγειρος, que aparentemente lê סבח על, pois על é lido em Lm 1:22 e 3:51 ἐπιφυλλίδα ποιεῖν, além de que סבחת em tal contexto é traduzido por ἐμαγείρευσας[415]. A 𝔊 traz então uma nova tradução do mesmo semicólon, mas com o hebraico melhor compreendido. Νήπια θηλάζοντα μαστούς equivale a עללי, e φονευθήσονται parece antes uma nova má leitura de 𝔐 como se fora uma forma de סבח[416] do que uma antecipação do verbo הרג da próxima linha poética[417]. Uma vez que a 𝔊 não é adequada para ajudar na compreensão de מפחים, resta o testemunho da 𝔖 (supondo-se o mencionado erro de escrita) e da 𝔙, que parecem apoiar a derivação aqui preferida.

f) Embora sendo uma forma fixa de denominar o templo, não deixa de ser estranha a quebra da sintaxe entre uma invocação imperativa a Javé na segunda pessoa do singular e a menção "Templo do Senhor" no lugar de "Teu Templo", como seria de se esperar. Este seria, junto a outras observações anteriormente feitas, um argumento para a original independência destas duas últimas linhas poéticas do presente verso face à primeira. Tomadas em si mesmas, estas duas linhas poéticas seriam expressões de extremo desespero que bem poderiam ser imaginadas ainda durante o cerco de Jerusalém, antes de sua derradeira destruição em 587 a.C.. Embora faltem outros indícios, é possível que outras expressões de desespero tivessem sido alistadas, das quais apenas duas nos teriam sido aqui preservadas. Isso explicaria a mencionada inconseqüência sintática, que, ainda assim, também poderia ser acidental.

1.2.21. Anotação crítico-textual a Lm 2:21

a) Aqui foi preferido o sentido atestado pela pontuação de 𝔐 e não pela tradução encontrada na 𝔊, εἰς γῆν ἐξόδων "no chão das ruas", que pressuporia tomar לארץ como em *status constructus*, o que encontraria relativo apoio em 𝔗. Isso seria contextado por 𝔖, que traduz חוצות como um acusativo adverbial de lugar: "nas ruas", compreensão mais adequada de 𝔐 Robinson, em seu aparato crítico da BHK^3, chegou a pensar que tal leitura se baseasse em um original hebraico לארץ בחוצות, o que ele já não apresenta no aparato crítico da BHS. O sentido deixa-se alterar apenas muito levemente, á leitura de 𝔐 sendo mais abrangente.

1.2.22. Anotações crítico-textuais a Lm 2:22

a) Já desde o final do século passado considera-se que a conjugação deste verbo se

---

[413] *Op. cit.*, pp.120s.

[414] *Op. cit.*, p.98.

[415] Cf. Döderlein, *op.cit.*, p.199.

[416] Dölderlein, *loc.cit.*, sugere que עולל יְסֻבַּח tenha sido suposto pelo tradutor.

[417] Assim p.ex. Robinson, no aparato crítico da BHK^3.

deu tendo-se em conta a necessidade de iniciar a última estrofe com ת[418]. A 𝔊 parece ter lido a princípio ἐκάλεσεν (assim em $𝔊^{A}$ e $𝔊^{B}$), posteriormente tendo corrigido de acordo com 𝔐 para ἐκάλεσας (assim em $𝔊^{Q}$). Rudolph[419] sugere que a 𝔊 tenha confundido o ת inicial da forma verbal com a letra indicadora do acrosticismo alfabético e tenha apenas lido erradamente קרא. Dahood[420] pensa tratar-se de uma forma rara da terceira pessoa do singular, como proposta por H. J. van Dijk[421] com base na sua ocorrência em outras linguas semíticas. O argumento interno principal é que na mesma estrofe fala-se da "sua ira", o que faria lógico esperar aqui uma mesma forma de referir-se a Javé, em terceira pessoa. Tal hipótese é frágil não apenas por basear-se em uma teoria dubitável na lingua hebraica como pelo fato de que a linha poética imediatamente anterior à aqui tratada também está na segunda pessoa do singular ao referir-se a Javé, estando também em discordância com o tratamento em terceira pessoa do singular das duas primeiras linhas poéticas desse verso 21. É necessário aceitar que 𝔐 realmente intencionou usar aqui a segunda pessoa, talvez devido ao acrosticismo. Uma explicação possível seria que 21c e 22a tivessem sido embutidos em um texto, em si bastante coeso internamente, que consistira de 21ab e 22bc. A passagem ao discurso direto a Javé seria um argumento para uma origem diferenciada destes dois textos. Por outro lado, em cerimônias fúnebres é usual dirigir a palavra alternadamente a vários presentes, ao morto, à divindade, ainda que, em relação ao AT, haja uma tendência a supor que Javé não faria parte dos rituais fúnebres, o que seria inesperado diante do contexto maior do que se supõe ter sido a vida litúrgica israelita. Mesmo tendo sido adição posterior, o discurso direto a Javé em meio à cena fúnebre descrita pelos vv.21 e 22 não parece ter sido visto como problemática pelo compositor e por seus tradentes.

b) A presente expressão encontra basicamente três interpretações que ocasionalmente se fundem. Todas elas são plausíveis, e a discussão toma em conta a relação com expressões semelhantes e os diferentes sentidos possíveis da raiz. Apenas A. M. Honeyman[422] propõe derivar מגורי de מגר "derrubar, devastar", conseguindo traduzí-la por "devastação". No citado texto, ele prefere a vocalização מְגוּר. A hipótese é etimologicamente questionável e implicaria uma vocalização diferente da oferecida por 𝔐 De fato, ela não encontra apoio na pesquisa posterior a ele. Os exegetas operam com diferentes sentidos da raiz גור, que estaria aqui presente. Ewald, Ehrlich, Löhr e Gottwald preferem[423] derivar de גור I "morada (fixa ou temporária), peregrinação", e

---

[418] Assim, p.ex., Budde, *ad loc.*

[419] "Der Text...", *op. cit., ad loc.*

[420] "New Readings...", *op. cit., ad loc.*

[421] "Does Third Masculine Singular TAQTUL Exist in Hebrew?", in: *VT* 19, Leiden, E. J. Brill, 1969, pp. 440-449.

[422] "Māgōr Mis-sābīb and Jeremiah's Pun", in: *VT* 4, Leiden, E. J. Brill, 1954, pp.424-426.

[423] Ewald, *op. cit.*, p.p. 336s.; Ehrlich, *op. cit.*, p.39; Löhr, *op. cit.*, p.15; Gottwald, *op. cit.*, p.12.

interpretam no sentido de que Javé teria convocado "suas redondezas /peregrinações" como em dia de festa para proteger-se na cidade fortificada, e argumentam com 22b, onde é dito que (de lá?) não houve quem fugisse ou se salvasse. Na verdade, a referência oferecida é quanto à ocasião e não à localização. Tal interpretação tem perdido adeptos especialmente por ser difícil escapar de uma relação com a expressão מגור מסביב "terror, horror desde todos os lados", freqüente especialmente em Jeremias (6:25; 20:3.10; 46:5; 49:29) mas também em Sl 31:14. Traduzindo "meus horrores, meus terrores (de todos os lados)", esta derivação direta é preferida por Budde, Kraus, Weiser, Albrektson e Brandscheidt[424]. Vários exegetas, desde Rudolph[425] têm, no entanto, questionado uma relação tão grande de identidade com tal expressão, preferindo reconhecer aqui um caráter mais pessoal, no caso, referente às pessoas que aterrorizam, assaltam, destróem a cidade e os lá abrigados. Rudolph retoma uma proposta de Zenner, que apoia-se em 𝔊 e 𝔙: מְגֹרְרַי "os que me imprimem horror" (particípio *polel* de גור I). Tal leitura é partilhada por Wiesmann[426] Plöger[427] e Hillers[428]. Gottlieb prefere supor מְגִירַי[429], no que segue a proposta de McDaniel[430], especialmente interessante por suas considerações etimológicas em relação ao acádico e pela colocação de Is 13:3 em paralelo com a presente linha poética, onde temos o verbo קרא ligado a expressão muito semelhante em conteúdo e forma, referido à chamada aos inimigos destruidores. De fato, em nosso texto parece também ser preferível atribuir o chamado aos inimigos, não apenas pela inevitável proximidade inclusive cronológica às referências em Jeremias como pelo fato de que, em Lm 2, a expressão "como em dia de festa" aparece, no v.7c, referida claramente à invasão dos inimigos, e no verso 16 é também no contexto da fala dos inimigos que se menciona "o dia que esperamos" em tom de comemoração humilhadora. A alteração de McDaniel é, de fato, a que mais simplesmente explica o texto que hoje possuímos, pois que י e ו foram consoantes facilmente confundidas em transcrições. Ainda assim, a tradução não se altera significativamente em relação à proposta de Rudolph, e Kaiser[431], ainda que mencionando Albrektson e os textos jeremiânicos, prefere traduzir com Rudolph. Gottlieb pretende explicar o erro de transcrição pela influência da tradição de que Jeremias teria sido o autor de Lamentações.

c) A expressão לא היה ... פליט ושׂריד parece ter pertencido a algum oráculo ou

---

[424] Budde, *loc. cit.*; Kraus, *op. cit.*, pp.32s.; Weiser, *ad loc.*; Albrektson, *op. cit.*, pp.124s.; Brandscheidt, *op. cit.*, p.134 nota 251.

[425] *Loc. cit.*

[426] *Op. cit.*, p.158.

[427] *Op. cit.*, p.142.

[428] *Op. cit.*, p.41.

[429] Particípio *hifil* de גור II ou III "atacar, combater".

[430] "Philological... I", *op.cit.*, pp.42-44.

[431] *Op. cit.*, p.328 n.39.

durante o cerco (tal seria o contexto mais próprio) ou então referido aos que procuraram fugir ao Egito (compare-se Jr 42:17 e 44:14). O texto em Js 8:22 refere-se à situação da tomada de uma cidade com tal expressão, mas de modo mais específico parece tratar-se daqueles que fogem, de que *entre os fugitivos, não houve quem conseguisse escapar ou sobreviver*. Em Js 8 os que ficaram na cidade são tratados posteriormente a estes. Este sentido poderia muito bem ter expressão aqui, referindo-se o então oráculo à impossibilidade de fugir do cerco com vida, o què seria aqui expresso nesta lamentação, com respeito a possíveis fugitivos que não tiveram a menor chance de evadir-se ao destino comum. Os textos jeremiânicos poderiam ser readaptações deste oráculo a novas situações.

d) Confira-se, inicialmente, o que já foi dito sobre o sentido deste verbo na anotação 1.2.20.e). A versão grega aqui é bastante confusa, e mal se chega a supor de que modo surgiu tal leitura errônea. A 𝔖, no entanto, tem uma tradução bastante fiel, com o sentido de "carregar (nos braços)", o que é entendido como מָפַח I[432]. A 𝔊 com ἐπεκράτησα "eu conquistei" parece ser melhor explicada[433] como uma corrupção interna ao texto grego suposto atrás do texto correspondente encontrado no antigo fragmento latino 𝔏^{W} *complausi*, que seria ἐπεκρότησα "eu bati". Tal compreensão de 𝔐 poderia ser devido ao sentido de מָפַח no aramaico "bater palmas, dar palmadas". Ziegler[434], sem encontrar um motivo para o texto em 𝔊, pensa que este é anterior àquele suposto desde 𝔏^{W}, o que implicaria uma corrupção do texto grego de forma inversa à proposta anteriormente. A proposta de Albrektson oferece elementos explicativos mais seguros para os textos de que dispomos, e a compreensão originalmente desde o aramaico partilharia com 𝔖 a relação com as mãos, que parecem estar mesmo por traz da forma verbal usada aqui e no verso 20bβ.

e) Já Döderlein[435] observara que o texto da 𝔊 ἐχρούς μου πάντας tem sua origem numa suposição errônea da vocalização de 𝔐 como se fora אֹיְבַי כָּלָּם. 𝔖 e 𝔗 trazem aqui "meus inimigos", no plural, portanto.

---

[432] Cf. anotação 1.2.20.*e*) acima.

[433] Conforme Albrektson, *op.cit.*, pp.125s. e Rudolph, *loc.cit.*

[434] *Beiträge..., op. cit.*, p.55.

[435] *Op. cit.*, p.200.

CAPÍTULO DOIS
CONTEÚDOS, FORMAS E GÊNEROS

2.1. Sobre os conteúdos

Não é fácil trazer a um denominador comum os conteúdos de Lm 2. Sem entrar imediatamente em questões como uma mistura de gêneros, dependência literária ou de outras formas de tradição, cabe inicialmente constatar e assinalar mais claramente algumas afinidades, particularidades e dissimilaridades semânticas no interior do texto em questão.

Talvez se possa chamar este procedimento uma "análise de superfície", em todo o caso sendo um primeiro contato com o texto como um aglomerado de unidades semânticas menores. Não se trata de estabelecer uma estrutura (ou subordinação) interna dessas no capítulo, mas simplesmente aferir tipos diversos de conteúdo no interior de Lm 2 como ferramenta provisória de análise que sem dúvida de certa forma deriva de análises que são expostas em outros pontos deste trabalho mas não as pressupõem. Muitos exegetas têm considerado a forma acróstica alfabética suficiente para determinar a unidade literária deste texto. Isso não é aqui questionado fundamentalmente. Não há dúvida de que o texto final constitui-se atualmente uma unidade literária por este próprio recurso. No entanto, isso não implica que todas as partes deste poema tenham sido "criadas" nesta forma e posição. É possível que tenha havido recurso a diversos tipos de "material poético" (versos, grupos de versos) que teriam então sido adequados a esta "nova forma". Embora esta sendo uma hipótese de trabalho, ela não é discutida aqui como tal. Ela implica, no entanto, que seja possível analisar os conteúdos dos diversos versos sem o pressuposto de sua subordinação e semântica ao "todo" de Lm 2. Esse tratamento devolve vitalidade à pergunta pelas formas e gêneros no texto em questão e permite o acompanhamento crítico de análises oferecidas.

Não os versículos mas as linhas poéticas, os "versos", portanto, são utilizados aqui como unidades de referência. Os versículos de Lm 2 constituem-se de três ou quatro versos. Por exemplo, a indicação "v.5a" significa "versículo 5, *primeiro* verso" ou "versículo 5, verso *a*". Em outros tipos de texto, "a" poderia referir-se à primeira metade

do verso (cujo fim é assinalado em 𝔐 pelo sinal ^), o que não acontece aqui. Ao mencionar-se um versículo considera-se incluídos todos os versos que o compõem. "Vv. 9b-10" inclui, portanto, os versos 9b, 9c, 10a, 10b e 10c. Ainda explicitando o que pode ser considerado evidente, o acompanhamento simultâneo do texto hebraico e da tradução (a aqui oferecida e eventualmente outras) é imprescindível para a avaliação das considerações que se fazem aqui.

2.1.1. Um primeiro grupo de versos: "expressões reflexivas sobre a Ira Divina" ?

O mais impressionantemente homogêneo grupo de versos é Lm 2:1-9a, uma maior afinidade sendo encontrada em 17a e, menor, em 22b. A característica mais marcante é que Javé é o sujeito ativo de quase todos os versos mencionados, o nome divino ocorrendo com notável freqüência (7 vezes). Javé age "como um inimigo" (vv.4a[.b][1], 5a). Mesmo onde "o inimigo" ganha tom mais ativo, tal atividade é "permitida" ou mesmo "prescrita" por Javé (vv. 3b e 7b, mas também 17c e 22a). Apenas no v.7c os inimigos têm aparente autonomia em sua atividade. Ainda assim, isso pode ser visto como fruto de que Javé mesmo lhes "entregara" muros e palácios (v.7b). Predomina a temática da "ira", sendo aqui encontradas quase todas as ocorrências (6) das palavras que a denominam no capítulo inteiro, exceção feita aos vv. 21c e 22b. A temática em si parece perpassar também o v.17. A ação divina é quase que exclusivamente destrutiva, "desmontadora" das instituições mestras da sociedade judaíta (templo, palácio e, aparentemente, exército [v.3a][2]), tanto no que diz respeito às respectivas construções como em termos de seus representantes e funcionários. Eles são inclusive "profanados" e "desprezados na maldição de sua ira". Neste contexto, "os de aspecto desejável" (v.4bβ) podem corresponder às elites sociais da cidade e suas famílias. Tais grupos israelitas só são mencionados, fora deste grupo de versos, nos vv. 9b e 20c. A menção das grandezas políticas Israel, Judá e Jacó como tais acontece apenas nos presentes versos. Com exceção de 10cβ, é apenas aqui que Jerusalém e Sião são mencionados como tais, enfatizando talvez sua conotação política, enquanto no restante do capítulo fala-se apenas em "Filha de (Sião, Judá, Jerusalém)". Ainda assim, as citadas expressões "Filha de..." também ocorrem no presente grupo de versos, geralmente intercalando-se com as anteriormente mencionadas. Outra característica notável desses versos é que praticamente apenas neles encontra-se, e aí em especial freqüência, referências a fortificações, muros, prédios, detalhes materiais dessas construções, ruas, esquinas, enfim, referências ao que foi materialmente destruído, profanado (são cerca de 17 dessas referências). As outras menções de lugares "concretos" da cidade em Lm 2 são "santuário do Senhor" (v.20c), "ruas" (vv.11c, 12b, 21a) e "esquinas das ruas" (v.19d), *mas aí apenas servem para indicar o local* onde determinada situação de

---

[1] Não no texto atual. No entanto, cabe aqui adiantar o que será tratado no cap. 3 deste trabalho, onde é postulada a possibilidade de que o v.4bα tenha sido "[אדני] ויהרג [הכה]", o que não cabe tratar aqui mas não tem senão importância lateral para o que se afirma neste subítem.

[2] Cf. anotação critico-textual 1.2.3.c) acima.

pessoas (ou ação contra pessoas) têm (ou podem vir a ter) lugar. Por outro lado, aqui não são encontradas referências às perdas humanas "normais" (uma exceção poderia ser feita apenas ao v.4bβ que, cf. acima expresso, parece tratar-se de expressão para as elites). Talvez pudesse considerar-se o v.5c uma expressão reservada desse âmbito (ainda que sua pertença original aqui não pode ser tida como segura[3]). Os profetas não estão aqui incluídos. Este fato, bem como as características do conteúdo teológico desses versos, favorece a suposição de que a presente "coleção" de versos, teologicamente refletidos, tenha sua origem ou tenha sido influenciada por círculos proféticos ou sua forma de pensar. Outra explicação poderia ainda enfatizar a temática explicativa bastante simples da "ira divina", a padronização desses versos e de seu conteúdo e em certa medida também seu caráter repetitivo. Tais poderiam ser traços de uma coleção litúrgica mais "pública". Os conteúdos e mesmo a forma deste trecho se deixam comparar de modo muito especial com gêneros sumérios de lamentação coletiva (por catástrofes e de natureza mais ritual, em todo o caso o tema de catástrofes originadas na ira divina se fazendo bastante presente, cf. abaixo em 2.3.1.). O caráter de reflexão desse evento a uma certa distância, o recurso a metáforas significando teologicamente o acontecido parece confessar um trabalho mais especializado. Que este tipo de reflexão esquemática pode ter se efetivado também pela população não se pode, no entanto, omitir. Pouco se sabe sobre lamentos coletivos por ocasião de pestes, catástrofes climáticas, fome, etc., em Israel. É bem possível que, por exemplo, que a visão aqui testemunhada e a reação litúrgica a isso tenha tido traços partilhados pelos mesopotâmicos e que também lá tais momentos tenham permanecido quase sem expressão escrita. Ainda assim, nos paralelos mesopotâmicos a ira divina não parece estar voltada contra a cidade como tal, suas instituições e representantes. Como já foi dito acima, aqui parece haver um sutil tom de uma teologia do juízo, em que tais atos seriam vistos em algo como um "castigo divino" e portanto seriam justos. Os mesopotâmicos não tinham tal percepção, as desgraças sendo antes uma expressão do mau humor dos deuses ou circunstâncias semelhantes. Aqui parece ressoar ao fundo uma certa responsabilização dos grupos mencionados, o que favoreceria uma aproximação à teologia das chamadas "profecias de juízo". Cabe aqui ressaltar as particulares afinidades internas e fato de que os versos com tais características estão como que "em bloco" em Lm 2. Isso também fala a favor de sua pertença comum, independentemente da unidade maior onde possam ter sido inseridos.

2.1.2. Um segundo grupo de versos: "expressões de origem litúrgica"?

Há em Lm 2 alguns grupos de linhas poéticas que dão a impressão de terem

[3] Não se pode ter clareza quanto a isso. Sem contradizer que foi dito em 1.2.5.a), é possível que, no trabalho de "composição final" tenha havido o interesse de perpassar até mesmo algo simetricamente o texto dos vv. 1-10 com expressões relativas aos lamentos coletivos, arranjando a localização ou inserindo a primeira expressão do v.1a e talvez 5c, com o que ficaria estabelecida uma certa ligação com o v.10, que já não é entendido como pertencente a este grupo de versos. Talvez este artifício composicional (cabe ainda discuti-lo no cap. 3) tenha sido um dos fatores que têm levado exegetas a entender os vv. 1-10 como sendo uma unidade.

pertencido a coletâneas próprias à utilização em celebrações cúlticas ou rituais ou terem sido compostos à luz de tais modelos. De qualquer modo, tais versos formam por si mesmos uma unidade desde os traços em comun que apresentam e serão abaixo apreciados Esses versos similares se deixam analisar melhor no interior de dois agrupamentos principais, sendo possível que eles tenham origens muito diversas em coleções escritas que já não é possível identificar.

2.1.2.1. "Lamentos litúrgicos de intercessão"

O suposto grupo de versos que parece formar uma unidade em termos de seu conteúdo (o que não significa que tenham constituído anteriormente uma unidade textual) encontra-se distribuído basicamente em dois grupos de dois versículos, em diferentes partes do capítulo (ao que se somem um ou outro verso algo isolados). O que os caracteriza de modo mais claro é o tom vívido de lamento em função de uma calamidade aparentemente ainda em andamento. Lm 2:18-19 constitui-se de formulações muito semelhantes possivelmente destinadas a convocar (o tom é imperativo) um indivíduo ou coletividade a práticas consideradas próprias de uma lamentação, seja ela individual, coletiva ou fúnebre. No caso, o tom intercessório de Lm 2:19cβ-d faz subentender as necessidades e aflições de uma comunidade maior, denominada "Filha de Sião", que tem a vida de suas crianças em perigo de vida pela situação de fome. Quase como uma resposta a tal convocação apresenta-se Lm 2:11.12b-c. Os versos 11c.12b-c, que consistem de causas da (ou para a) contrição individual (ou, tomadas em si mesmas, igualmente coletiva) poderiam, inclusive, seguir-se à cláusula com עַל em Lm 2:19cβ-d, como ocorre na posição atual, imediatamente após uma cláusula com עַל em Lm 2:11bβ. Lm 2:11a-b é, apenas, apesar do caráter coletivo claro em 11bβ, expressa como uma lamentação pessoal, única diferença em relação a Lm 2:18-19. Neste contexto integrar-se-ia também plenamente Lm 2:20b, em si mesmo uma expressão de dúvida e pavor, mas que se coloca como questionamento queixoso do desenrolar dos fatos (e possivelmente do Deus entendido como estando por detrás dos mesmos) e simultaneamente quase que contendo uma súplica. O tema é o mesmo, apenas aparentemente em estágio mais grave. Lm 2:20c incluir-se-ia no contexto das mesmas preocupações, mas isso incluiria um elemento novo: a menção de pessoas reconhecidas desde sua situação diante da sociedade maior. Além disso, a temática altera-se da situação extrema de fome, apenas no interior da qual se pode conceber o canibalismo (especialmente na forma apresentada) para a situação de possíveis assassinatos cujo cunho seria mais relevante a nível da grande sociedade ou no âmbito teológico, e não desde a perspectiva existencial. Ainda assim, a situação descrita parece anteceder a morte, está no contexto de sua ameaça e temor, o que justifica sua

inclusão neste grupo. As considerações de Anneli Aejmelaeus[4] parecem justificar as reservas em incluir Lm 20a no presente contexto. Poder-se-ia argumentar tanto a pertença como a não-pertença do v.20 ao presente grupo de versos, uma decisão sendo difícil. Mesmo Lm 2:21a poderia aproximar-se a este contexto, pois lá não se menciona em que situação (se vivos ou mortos) jazem os meninotes e anciões. No entanto, o tom aí é apenas *descritivo* e não evidencia fazer parte de alguma série de motivações para o lamento, como é o caso dos versos aqui tratados. Além disso, Lm 2:21a parece intimamente ligado ao v.21b, o que desaconselha a sua aproximação ao grupo aqui referido. Considerando o núcleo básico (vv. 18-19 e 11.12b-c), a unidade semântica é muito grande, sendo o tom característico desses lamentos a questão da fome, aparentemente como principal causa do risco de vida, devido à qual as pessoas jazem pelas praças, ruas e suas esquinas. As pessoas são identificadas desde sua posição dentro da família, sua idade e sexo. Fala-se apenas de modo vago da "cidade" e de suas praças, esquinas. Tal cidade é apenas cenário de eventos humanos, não sendo percebida desde sua dimensão política ou institucional. O contraste do verso 20c com o grupo em que parece se inserir seu antecedente é, desde estas considerações, bastante claro. Dada a semelhança de sua construção, no entanto, poderia pensar-se que ambos fossem em si mesmos uma unidade própria no interior deste capítulo ou que o citado verso tenha sido construído posteriormente a partir de 20b. Não há traços de uma significação teológica da situação experimentada, os presentes versos aparentando ser expressão ou reprodução escrita de reações puramente "orantes[5]", rituais, da busca de socorro em Deus em momentos de necessidade extrema. Nos versos em questão, a esperança de uma intervenção ao menos parcialmente salvífica de Javé parece estar presente, ainda que a expressão ritual do sofrimento desencadeado pela situação descrita aparente ser a principal função. Tais grupos de versos, que podem mesmo ter feito parte de alguma "coleção" litúrgica, poderia ser denominada como de "lamentos litúrgicos de intercessão".

2.1.2.2. "Lamentos litúrgicos fúnebres"

---

[4] *The Traditional Prayer in the Psalms* (BZAW 167), Berlin, Walter de Gruyter, 1986, pp.26-29. Segundo a autora, tais pedidos de atenção visual parecem ser posteriores na literatura de canto e de oração hebraica, sendo especialmente freqüentes em salmos acrósticos. Além disso, a pergunta em Lm 20aβ não parece corresponder, por um lado, a uma situação de angústia e desespero, e, por outro, ao horizonte religioso da época, pois que aparentemente é a partir do chamado "deutero-Isaías", nos textos do "Servo Sofredor", que começa a considerar-se a ação de Javé como extensiva a outros povos. Até então Javé era compreendido como "Deus de Israel", uma comparação com o tratamento de Javé a outros povos sendo por si mesma inesperada. Cada povo tinha seu Deus, na compreensão pré-exílica. É possível que Lm 2:20a seja um verso de origem composicional e que vise, também, iniciar o versículo com a letra correta do alfabeto, como parece também ser o caso de Lm 2:12a, que inclusive interrompe uma seqüência de versos aparentemente pertencentes à presente "unidade". Tal origem posterior explicaria, inclusive, o novo acento teológico.

[5] A descrição do próprio sofrimento, expresso em termos do próprio corpo, além de formas de contrição e auto-flagelação como as aqui citadas (e no v.10) eram formas de, por um lado, dar vazão ao sofrimento real e, por outro, de demover a divindade de sua ira (demonstrando que ela tinha já atingido seu objetivo) ou movê-la a compadecer-se dos que a buscam com tanta auto-humilhação.

Um outro grupo de versos que parece formar uma unidade é Lm 2:21-22, ainda que 21c e 22a destoem parcialmente deste contexto pelo uso da 2ª pess. sing. para Javé, em meio a versos não claramente a Ele dirigidos. O conjunto caracteriza-se pela temática da morte de pessoas, que são reconhecidas desde termos próprios das relações familiares ou de vizinhança. Especialmente os versos 21b e 22c devem ser vistos como equivalentes às expressões pessoais próprias de um lamento fúnebre, 21a e 22b podendo ser imaginadas como correspondendo às expressões de lamento fúnebre de uma coletividade. É possível e provável, no entanto, que numa situação de luto coletivo os indivíduos também se expressassem, o que pesa a favor da consideração desses versos como uma unidade: uma série de versos próprios (ou mesmo oriundos) de celebrações fúnebres coletivas. Tem sido dito que o uso da 2ª pess. sing. em 22a teria sido motivado pela necessidade de um verso que iniciasse com ת, o que equivale a atribuí-lo ao compositor (cf. 1.2.22.a) acima). Dentro deste quadro explicativo, 21c poderia ter servido de acompanhamento, o que pode ser verdade, pois tanto 21c como 22b trazem o tema da "ira", mas a perspectiva é algo diferente: em 21c é Javé quem age, em 22b trata-se do "dia da ira de Javé", a referência a "escapar e sobreviver" parece trazer mais a imagem do *inimigo* como agente do que Javé. Aliás, tal idéia combina com o que é dito em 22c. Seja como for, não pareceu estranho aos contemporâneos a presença de uma oração direta a Javé no contexto de expressões aparentemente próprias de um lamento fúnebre. Alguns exegetas afirmam que o lamento fúnebre seria um evento profano, privado e incompatível com a presença de Javé, de vez que é afirmado que o contato com mortos torna impuro. Tal opinião parece ser apressada, não levando em consideração que as cerimônias fúnebres são atos religiosos dos vivos, que buscam nesse momento difícil de suas vidas um diálogo com o Senhor da Vida. A naturalidade com que tal busca é aqui reproduzida, ainda que tenha como pano-de-fundo a necessidade de um verso iniciado com ת, contraria fundamentalmente tal ponto de vista. Este grupo de versos partilha de várias das características do grupo anterior, com a diferença de não haver mais motivos para interceder mas para partilhar e "trabalhar", através das práticas rituais, o pesar, o luto. O conteúdo dos versos parece testemunhar o esforço de pronunciar, descrever, e com isso quem sabe começar a entender e assimilar a trajédia ocorrida. O tema da "ira de Javé" é, portanto, adequado a este contexto. Responsáveis pelas mortes são "a espada", ou seja, o inimigo ou os aterrorizadores da vítima, e o próprio Javé. Assinalando os inícios de uma reflexão sobre a catástrofe, esses versos parecem corresponder a conteúdos de uma situação cúltica ou ritual de lamento fúnebre coletivo, parecendo adequado caracterizá-los como "lamentos litúrgicos fúnebres".

2.1.3. Um último grupo de versos: "expressões de origem composicional"?

As restantes linhas poéticas de Lm 2 não apresentam tão claros traços em comum como os grupos de versos anteriormente analizados. Ainda assim, é possível reconhecer elementos que pesam para a pertença comum da maior parte deles. Lm 2:13-16 seria o

bloco mais coeso e próprio para uma avaliação de conteúdo. Os vv. 9b.c e 10 poderiam ainda fazer parte de um tal grupo de versos[6]. Considerando-se os versículos "completos", que seriam 10 e 13-16, pode-se dizer que, à exceção de 15 e 16, que são de certa forma unidos entre si pela temática e forma de expressão, todos estes versículos parecem constituir-se de unidades de sentido em si mesmos, como que distinguindo-se dos versos que os antecedem e sucedem. Alguns destes versículos chegam a ter uma notável simetria interna. Enquanto os versos dos grupos anteriormente analisados freqüentemente dão a impressão de estarem como que juntados uns aos outros de modo logicamente pouco ordenado, estes versículos parecem ter sido compostos com versos especialmente para eles criados. Desde essa observação pode-se suspeitar que seu surgimento se deu motivado pela própria composição do atual poema ou canto hoje chamado "Lm 2", ou seja, que tenham sido obra da "equipe de redação" do segundo capítulo de Lamentações[7]. Mesmo não sendo oriundos de uma ou várias "coleções" de versos similares (possivelmente também próprios para semelhantes situações ou usos), os versos desta unidade interna não deixam de apresentar *traços e pontos de vista próprios.* Não são de modo algum versos feitos apenas para "completar" o poema. Por exemplo, não há nenhuma menção de Javé, que não aparece como sujeito de qualquer coisa relacionada à catástrofe. Não há qualquer menção concreta de partes destruídas da cidade ou redondezas nem se fala de perdas humanas. O tema da "ira de Javé" está completamente ausente. Descreve-se a ritualidade de lamentos (v.10), possivelmente algo que faz parte da experiência vivida por quem tenha escrito estes versos. É mesmo possível que o verso 5c seja da mesma autoria, de vez que o tema de certa forma destaca-se de seu contexto imediato. É possível que, no trabalho de composição, tenha-se colocado, simetricamente, em 1aα1 o grito de dor, em 5c a referência às aflições e lamentos e finalmente no v.10 a descrição de tais eventos. A catástrofe é caracterizada como um "ferimento" (v.13c), e parece mesmo vista à distância. Se for correto atribuir esses versos a uma origem comum, deixa-se deles entrever algumas particularidades que podem revelar algo da mentalidade ou preocupações de quem os redigiu: menciona-se, em 9bc, a ausência do rei, da corte, de "orientação" (dos sábios?) e de revelação profética, e, em 15 e 16 os inimigos são associados aparentemente aos povos circundantes. Eles são vistos como responsáveis pela profanação do templo e invasão da cidade, e são apresentados como tendo até a época de composição dos versos uma imensa alegria sádica pela destruição da cidade "perfeita em beleza". Se quer dar a impressão de que os "vizinhos-inimigos" sempre desejaram tal mal

---

[6] A estes se se acrescentariam, talvez, o grito de dor inicial em 1aα1, os versos 5c, 7c e 12a. Há motivos para supor um retrabalhamento da mesma origem nos vv. 17, 20a.c e mesmo de 21c.22a.

[7] Uma certa ruptura com o contexto, provavelmente de semelhante origem, pode ser observada também em 5c, 9bc, 12a e 17, e em menor medida em 1aα1, 7c, 20a e 21c.22a. Quem tenha dado a forma final ao texto atual deve ter também efetuado seleções, complementações e reordenações de versos das "unidades" acima tratadas de forma a, pelo menos, enquadrar-se na forma escolhida, a saber, um poema ou salmo acróstico alfabético com métrica ou ritmo predominantemente em *qinâ*. Com exceção de 5c, 7c e 9bc, os outros casos parecem ter como pano-de-fundo ao menos parcial o interesse em adequar-se ao acrosticismo alfabético.

à cidadela, alegrando-se "como em dia de festa" (7c, 17c e 22a). Outro grupo mal-falado são os profetas, que são basicamente vistos como os culpados de toda a situação (v.14)[8]. Os versículos 13 a 16 (mas também 17c) parecem caracterizar-se pelo uso da 2 pess. sing. fem. como "ouvinte" de diversos discursos: são perguntas aparentemente retóricas de tom consolador e afirmações sobre ações ou posturas indevidas tanto de profetas como dos passantes e inimigos. Não se pode deduzir com clareza quem seja o sujeito destes discursos, mas uma identificação negativa se deixa fazer: ele não se apresenta como fazendo parte do todo a que se dirige, que ele denomina Filha de Sião ou Jerusalém. Ainda que isto possa ser apenas um recurso de estilo, o autor se apresenta como alguém externo à situação vivida, que a descreve, que busca encontrar um consolo ou cura e que a avalia em suas origens e atuais manifestações. Tal autor busca "comparar" a situação de Jerusalém com outras (v.13ab), o que parece ecoar no verso 20aβ. Tais características poderiam levar à atribuição deste grupo maior de versos a um âmbito mais ligado ao ensino ou à direção litúrgico-ritual de uma comunidade[9]. De qualquer forma, o uso predominante de descrições e perguntas parece favorecer a ambiência do ensino e não do canto comunitário. O mesmo se diga da suposta busca de uma simetria interna nos versos e do uso do acrosticismo alfabético. A referência à "ausência de *orientação* ou de *lei*" em 9bβ pode ser expressão de uma tal ambiência. Ainda assim, uma certa familiaridade com tais cantos precisa ser pressuposta. Mesmo sendo difícil encontrar um denominador para tais versos no seu conjunto, se poderia considerá-los como meditações de um agente (ou grupo de ação) pastoral (eventualmente com funções mais oficiais) relativas (e dirigidas) a Jerusalém e a esta temática, talvez mesmo no contexto da confecção de um texto próprio para a utilização comunitária.

2.2. Formas reconhecíveis

O segundo capítulo de Lamentações apresenta formas que merecem atenção como tais e nesta sua manifestação específica. Sua interpretação não é unívoca, o que traz implicações para a interpretação mais acurada deste texto. Trata-se do acrosticismo alfabético, da métrica em *qinâ* e da expressão אֵיכָה, que são abaixo analisadas em suas

---

[8] Ainda assim, os profetas criticados são chamados de "teus profetas", ou seja, de Jerusalém, o que poderia ser uma referência aos chamados falsos profetas (por vezes identificados como profetas do templo) e deixaria 9c como uma referência aos verdadeiros profetas. Mas é difícil atribuir tanta importância a este pronome possessivo. Especialmente porque os chamados profetas verdadeiros parecem ser identificados com os profetas do juízo, que tinham condenado abertamente a cidade e prescrito sua destruição. Os reis e a corte, na visão daqueles, são freqüentemente apresentados como origem de desgraças que atingem toda a nação, o que não combinaria com 9b. Parece, portanto, mais adequado entender o v.14 como uma desvalorização da função profética, que inclusive é apresentada como destituída de sua função revelatória pelo próprio Javé, que não lhes dá mais visões - tal parece ser o sentido de 9c no presente contexto.

[9] Talvez, então, ex-funcionários do templo, quem sabe cantores (que tivessem ficado ou retornado à Palestina e se estivessem dedicando à assistência de comunidades cujas características se desenvolveram até constituírem-se nas chamadas sinagogas) ou pessoas pertencentes ao âmbito sacerdotal, talvez entre o reduzido grupo que retornou do exílio babilônico por ocasião do decreto de Ciro.

conseqüências potenciais e nas que aqui se deixam confirmar.

2.2.1. Acrosticismo alfabético

Um texto, poema ou canção acróstico apresenta como característica a possibilidade de se identificar, por exemplo, um nome, uma frase ou o alfabeto ao observar o texto escrito sob outra perspectiva. O nome vem do grego ἄκρός "extremidades" e στίχος "linhas, versos", indicando um poema ou texto cujas letras ou sinais do início ou fim dos versos oferecem sentido quando lidos em seqüência. O conceito básico é eventualmente extrapolado, podendo referir-se, por exempo, a procedimento semelhante com as primeiras ou últimas letras de cada palavra ou semi-verso do texto em questão. Há acrósticos judaicos da época talmúdica em que cada palavra começa com uma letra do alfabeto hebraico, como o que segue[10]:

אנחנו בני גלות דכאנו העוני ודלו
זעקנו חמס סרודים יגיעי כח לכודים
מעת נביאינו סרו עלינו פחאום צרו
קראנוך רחום שמך חפן אלינו ברחמיך...

Mas os traços formais do acrosticismo no AT não alcançam tal extremo. O mais corrente é que a letra inicial de um verso ou de um grupo de dois ou três versos esteja como parte dessa seqüência a ser lida. O Salmo 119 é um exemplo muito citado por ser um dos casos de exacerbo formal: cada uma das oito linhas poéticas de cada um dos grupos de versos inicia com a mesma letra do alfabeto hebraico, completando-o em sua seqüência. Por outro lado, nos Salmos 111 e 112 cada semi-verso começa com uma nova letra do mesmo alfabeto. Mas há também textos apenas parcialmente "alfabéticos", como Naĥum 1:2-8 e os Salmos 9 e 10. O Salmo 145 apresenta, além do acrosticismo alfabético, um sutil acróstico parcial baseado em מלך, no centro do texto[11]. Nos acrósticos alfabéticos do AT há também irregularidades. Sem falar do comprimento ocasionalmente bastante desigual dos versos, muitas vezes falta uma das consoantes ou há uma linha poética mais do que o esperado em um dos grupos de versos. D. N. Freedman chega a sugerir que a primeira e a última irregularidades citadas sejam mesmo uma constante característica desta forma[12]. Seu esforço por compreender irregularidades dos acrósticos bíblicos como fruto de intencionalidade matematicamente mensurável parece, no entanto, ser antes fruto

---

[10] Originalmente citado por Egers ([sem nome do artigo] em: *Monatschrift f. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums*, S/n.t., 1884, p.74), o acróstico acima foi tomado de sua reprodução por Max Löhr em: "Alphabetische und alphabetisierende Lieder im Alten Testament", in: *ZAW 25*, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1905, p.185.

[11] Cf. Liebreich, J., "Psalms 34 and 145 in the Light of Their Key Words", in: *HUCA 27*, Cincinnati, KTAV Publishing House, 1956, pp.181-192.

[12] "Acrostics and metrics in hebrew poetry", in: *HTR* 65, Cambridge, Harvard Univ. Scholars Press, 1972, p.380, conforme também seu estudo posterior sobre o tema "Acrostic Poems in the Hebrew Bible: Alphabetic and Otherwise", in: *CBQ 48* (Festischrift J.A.Fitzmyer), Washington, CBQ Assoc. of America, 1986, p.416.

de chaves enganadoras e deixa transparecer uma compreensão demasiado formalista dos poetas ou cantores hebraicos, ao menos nos artigos citados. É mais adequado tratar das tendências a nível formal como não regulares, apenas ocasionalmente detectáveis. Entre elas o uso de palavras-chave e o uso acentuado de aliterações, especialmente nos poemas mais tardios. W. G. E. Watson[13] menciona entre os tipos de aliteração a ocorrência de mais de um cólon com a mesma letra inicial, ou uso de iniciar mais de uma palavra com a letra caracterizadora da linha ou grupo de linhas poéticas, ou mesmo o começar tanto da primeira quanto da última palavra da linha poética com a letra alfabética correspondente.

O acrosticismo em si não é algo original do AT, havendo textos acrósticos mesopotâmicos já em meados do segundo milênio a.C.. Tais acrósticos não são, no entanto, alfabéticos, mas de outros tipos, formando um nome, sentença, frase. É provável que o motivo para tal ausência deva-se ao próprio sistema de escrita da região, que consistia tanto de sinais (cuneiformes) para letras e sílabas (com duas ou três letras) como para palavras, inclusive com mais de uma leitura e escrita possíveis, o que resulta uma infinidade de sinais e não propiciou um acrosticismo que os apresentasse em alguma ordem de seqüência. Em ugarítico não foram até então encontrados textos acrósticos alfabéticos. Ainda assim, há fragmentariamente estrofes ou grupos de versos que iniciam com uma mesma letra do alfabeto. Embora cuneiforme, a escrita ugarítica era consonantal, adequando-se a uma tal empresa. Mas, aparentemente, é em hebraico que se encontram os primeiros poemas ou canções acrósticos alfabéticos no antigo oriente próximo. Além disso, na literatura veterotestamentária esta é praticamente a única forma de acrosticismo encontrada, com exceção do caso citado no Salmo 145. É, portanto, justificado que o acrosticismo alfabético seja avaliado desde aqueles casos que encontramos no AT: Na 1:2-8, Sl 9 e 10, 25, 34, 37, 111, 112, 119, 145, Pv 31:10-31, Lm 1-4. É bem possível, inclusive, que Lm 2 seja o mais antigo poema alfabético de que dispomos, consideração que deve aqui servir de advertência à prematura equiparação a outros poemas do tipo.

Oportuno para uma comparação com outras ocorrências, R. Marcus[14] oferece algumas considerações sobre o acrosticismo alfabético, buscando identificar suas funções no material que se tornou farto nos períodos helenístico e romano. O autor inclui os citados acrósticos do AT, o que dificulta a aceitação de algumas considerações ao menos ao menos quanto ao período histórico do surgimento de alguns desses poemas (entre os quais Lm 2). Ele divide os textos encontrados, grosso modo, em quatro categorias: didáticos, litúrgicos, oraculares e gnósticos. Os didáticos visavam, em parte, ensinar o alfabeto a crianças, e, em parte, tornar textos ou ensinamentos mais fáceis de memorizar. Ele menciona nesta categoria Pv 31:10-31, textos da catequese judaica, uma coleção de

---

[13] *Classical Hebrew Poetry* (JSOT Supp. Series 26), Sheffield, JSOT Press, 1984, p.196.

[14] "Alphabetic acrostics in the hellenistic and roman periods", in: *JNES 6*, Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1947, pp.109-115.

máximas apenas parcialmente "alfabetizadas" em latim e um poema grego que dá um sumário da Ilíada. Entre os "litúrgicos" destacam-se listas de atributos divinos, hinos de louvor e ação de graças, petições e lamentos, e homilias métricas. Para a primeira e última destas subcategorias são citados muitos exemplos de literatura não-hebraica, ainda que entre as homilias permaneça-se no contexto judaico-cristão. Os hinos são apenas os do AT, e às petições e lamentos, fora os exemplos veterotestamentários, é citada apenas uma confissão sinagogal. Desde o terceiro século a.C encontra-se composições oraculares na Grécia e Ásia Menor, até os tempos pré-cristãos. Aparentemente, desde um número dito pelo interessado, chegava-se a uma letra, com a qual começava a sentença oracular nestas coleções alfabéticas. Entre os textos incluídos na categoria de "gnósticos" apresenta-se novamente o âmbito judaico-cristão, e muitos deles poderiam ser classificados dentro das duas primeiras categorias citadas, como por exemplo o midrash alfabético do Rabi Akiba e vários salmos. Em vários desses textos, o próprio alfabeto é tematizado em sua significação cósmica ou mística. O uso de acrosticismo para canções parece ter-se restrito ao âmbito judaico-cristão e gnóstico, embora na literatura mesopotâmica encontre-se, por exemplo, um hino acróstico a Marduk. Na mesopotâmia os textos acrósticos são encontrados também nessas categorias, evidentemente excluindo-se os textos gnósticos. Aparece em textos para intercessão por doentes, em poemas dedicados a uma divindade, com sentido portanto sobrenatural, em reflexões sobre a vida de círculos sapienciais, enfim.

Estas considerações servem como pano-de-fundo para se discutir a origem, função e intenção do acrosticismo alfabético. Em verdade, considerando-os em suas tantas ocorrências, vários modos de compreensão desses aspectos são possíveis e mesmo são a melhor explicação. Fala-se numa origem, grosso modo, didática, mágica ou sobrenatural e estética. As funções e interesses imaginados como fundamentalmente ligados ao uso da forma estão ligados em geral a estas explicações sobre a origem e caráter da forma. Há quem diga que os acrósticos são feitos como forma de desenvolver culturalmente[15], brincar com as letras e sinais, quem sabe para demonstrar arte ou erudição[16] ou para alegrar os olhos[17], e este é o caso de alguns destes poemas. Fala-se também do interesse

---

[15] Dessa linha, especialmente P. A. Munch, "Die Alphabetische Akrostischie in der jüdischen Psalmendichtung", in: *ZDMG 90*, Wiesbaden, S/ed., 1936, pp.703-710.

[16] Assim H. Wiesmann, *Die Klagelieder*, Frankfurt am Main, Philosophisch-theologische Hochschule Sankt Georgen, 1954, p.30., A. Weiser, *op. cit.*, p.41, D. R. Hillers, *op. cit.*, p.xxvi e O. Kaiser, *op. cit.*, p.298.

[17] Tal compreensão não difere fundamentalmente da anterior, sendo defendida por Hedwig Jahnow, *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung* (BZAW 36), Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1923, p.169, H. Wiesmann, *loc. cit.*, E. S. Gerstenberger, *Psalms, Part 1, with an Introduction to Cultic Poetry* (FOTL vol.xiv), Grand Rapids, W. E. Eerdmanns Publishing Company, 1988, p.28.

em transmitir a idéia de completude no tratamento de um tema[18], isso sendo eventualmente perceptível. Alguns pesquisadores vêem neste recurso o interesse de influenciar o sobrenatural[19] ou de entrar em comunicação com seus segredos[20], enquanto outros vêem aí uma forma de facilitar a memorização de um texto[21], ambos os casos ocorrendo. Ocasionalmente o uso deste recurso objetiva criar uma moldura[22] para fazer de unidades textuais menores um todo, um poema. Não tão evidente ou comprovável, poderia tratar-se no entanto de proteger um poema de acréscimos ou perdas, ou mesmo ser um modo de indicar estrofes[23]. Em suma, o acrosticismo alfabético não foi usado na antiguidade apenas com uma ou outra dessas funções e interesses. Os textos desse tipo a que se tem acesso deixam transparecer tal diversidade. Antes de procurar fazer sobressair uma dessas funções e interesses de modo a encontrar uma característica fundamental inerente ao uso dessa forma na antiguidade, cabe reconhecer, no caso dos poemas acrósticos alfabéticos, que o texto em questão deve ser mais considerado em si mesmo diante deste recurso de estilo. Assim, é mais adequado buscar na relação do conteúdo com a forma e mesmo na relação desta com outros elementos formais no interior do texto, a resposta mais adequada à questão de sua função ou dos interesses que levaram à sua utilização.

Já foi visto acima que, sendo os textos veterotestamentários provavelmente os primeiros a utiziarem-se do acrosticismo alfabético, é justificado que se avalie este recurso à luz de tais ocorrências. A citada análise de Löhr[24] oferece importantes observações sobre o desenvolvimento desta forma no interior dos poemas encontrados no cânon hebraico. Ele chama a atenção para o tamanho dos grupos alfabéticos de versos e para a freqüência das linhas poéticas iniciadas com essas letras em cada um dos grupos.

---

[18] Tal ponto de vista, especialmente com respeito ao livro Lamentações, é parcialmente partilhado por Gottwald, *op. cit.*, p.28, que lá menciona como seus predecessores neste ponto de vista W. M. De Wette, *A Critical and Historical Introduction to the Canonical Scriptures of the Old Testament*, vol.ii, Boston, S/ed., 1858, p.532 ("*The elegiac humour of the sufferer has here expressed itself with a certain completeness.*"), C. F. Keil, *The Lamentations of Jeremiah*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1874, p.337, e G. Smit, *Klaagliederen*, Tekst en Uitleg. I. Het Oude Testament, Groningen, S/ed., 1930, p.117.

[19] Assim, por exemplo, no contexto greco-romano, já H. Diels, *Elementum*, Leipzig, S/ed., 1889, pp.44s., e F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig, Teubner, ^{2}1925, e, quanto ao AT, A. Bertholet, *Die Macht der Schrift in Glauben und Aberglauben*, Berlin, Walter de Gruyter, 1949.

[20] Tal a ênfase perceptível no uso gnóstico, mas defendido como presente no AT por A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig, J. C. Hinrichs'che Buchh., ^{4}1930, p.665.

[21] Citados por Gottwald, *op. cit.*, p.26, que agrada-se da posição, são defensores deste ponto de vista já R. Lowth, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*, Boston, S/ed., 1829, pp.39 e 318, F. Montet, *Etude Litéraire et critique sur le livre des Lamentations*, Geneva, S/ed., 1875, p. 42, e S. Oettli, *Die Klagelieder* (Kurzgef. Komm. zu den Schriften des ATs.), Nördlingen, S/ed., 1889, p.199.

[22] A sugestão é apresentada por Wiesmann, *loc. cit.*, mas já parece implícita na apresentação de uma coleção de máximas em latim por R. Marcus, *op. cit.*, p.111.

[23] Wiesmann, *loc. cit.*

[24] *Op. cit.*, pp.184s.

Löhr sugere que tais poemas desenvolveram-se em ambos os aspectos. Por um lado diminuiu o número de linhas poéticas regidas por uma letra inicial do alfabeto. Lm 1 e 2 apresentam grupos de três versos para cada letra. Em Lm 4, Sl 9s. e 37 há dois versos em cada um desses grupos, e em Na 1:2-8, Pv 31:10-31, Sl 25, 34 e 145 há apenas um verso. Os Salmos 111 e 112 apresentam inclusive apenas meia linha poética para cada letra. Por outro lado, aumentou o número de ocorrências dessas letras em cada grupo de versos. Enquanto em geral com uma única seqüência do alfabeto como indicadora do acrosticismo das unidades maiores ou menores, Lm 3 apresenta três linhas poéticas iniciando com cada uma das letras do alfabeto e o Salmo 119 traz oito versos com cada uma delas. Isso pode ser interpretado como uma forma de ressaltar o elemento alfabético, que inicialmente pode ter tido menor importância. Se é possível partilhar, a grosso modo, a suposição de Löhr, é também possível que este uso do alfabeto tenha alterado sua função inicial, original, por exemplo, deixando de ser um *meio* para ser um *fim*. Dito de outro modo, o uso do alfabeto pode ter passado de uma função auxiliadora ou secundária na composição ou remodelação de um poema para tornar-se um elemento predominante. Como se a moldura de quadros fosse tornando-se tão requintada e de maiores proporções que aos seus contempladores se colocasse como o elemento mais marcante, o quadro mesmo perdendo relativamente a importância.

2.2.1.1. Considerações sobre o acrosticismo alfabético em Lm 2

Diante do que acima foi apresentado, é possível compreender melhor este fenômeno em Lm 2, de modo a permitir um avanço na compreensão desse texto. Considerados à luz das tendências de seu desenvolvimento no interior do AT, os traços formais do acrosticismo alfabético em Lm 2 levam a reconhecê-lo como estando, com Lm 1, entre os poemas mais antigos poemas desse tipo, o que deixa inferir que seu uso aqui seja bastante original. É só a cada três linhas poéticas que a primeira letra de um verso relembra do alfabetismo presente, o que dificulta muito acompanhar sua seqüência, e não há outras aliterações que enfatizem o tema das letras do alfabeto nos versos. Em Lm 2, o alfabeto é, portanto, de importância muito restrita, secundária.

Considerando as características formais, ao seu lado estaria Lm 1. Mas levando em conta o estilo de composição, pode-se perceber que Lm 1 está literariamente num nível mais avançado que Lm 2. Contrastando com a relativa falta de preocupação com a criação de um sentido com que se foi juntando versos de origem aparentemente diversa a outros de autoria da redação (cf. acima, em 2.1.), em Lm 1 há o desenvolvimento do que parece ser um diálogo entre Sião e alguém que narra. Não apenas isso, também os temas são tratados de modo mais refletido, há uso mais rico de metáforas. Muitos dos temas que são aí tratados parecem ser desenvolvimentos de sentenças, idéias, que em Lm 2 só se encontram mencionados, de modo rudimentar. O que foi dito de Lm 1 se aplica em termos gerais também a Lm 4, que parece ter sido composto com um tratamento mais sistemático dos temas de Lm 2 e enfatizando mais o alfabeto (traz apenas duas linhas poéticas para

cada letra), embora sem alcançar a estruturação interna de Lm 1. Importante é que os versos de Lm 1 e 4 parecem ter sido criados para formar esse texto alfabético, enquanto Lm 2 parece ter-se valido de fragmentos de textos preexistentes à atual forma, em acrosticismo alfabético. Estas "coleções" em Lm 2 parecem ter suficiente autonomia para por em questão a unidade do todo. Tal unidade parece ter sido justamente forjada não pelo conteúdo mas pela forma, pelo uso do acrosticismo alfabético. Isto se torna visível nos versos iniciais de alguns versículos, que, precisando iniciar com a letra correta do alfabeto, às vezes contrastam com o contexto ou o perturbam. O exemplo mais claro é o verso 12a, que tanto contraria a métrica em *quinâ* como interrompe uma série de três ou cinco sentenças que provavelmente formavam uma unidade em si mesma, o autor não tendo conseguido estabelecer entre 12a e os versos seguintes uma ligação satisfatória. Há outros casos semelhantes, alguns já mencionados em 2.1.. Parece adequado afirmar que, em Lm 2, a "acrostização alfabética" se deu, diferentemente de outros poemas acrósticos, secundariamente, ou seja, que o alfabeto não foi o ponto de partida para a composição do poema, mas serviu para dar uma nova e definitiva forma e unidade a unidades (menores) preexistentes. Em função do alfabeto como fator de nova coesão, houve alterações da ordem dos versos, remodelação e complementação de alguns deles, além de terem sido compostas novas linhas poéticas especialmente para este salmo alfabético, como é o caso daquelas tratadas em 2.1.3.. Apenas como hipótese para futuras pesquisas, pode-se supor que o Sl 9-10 tenha uma origem semelhante a Lm 2. É possível que aquele poema tenha sido uma tentativa de compor um salmo acróstico a partir de cantos preexistentes em forma escrita, mas que o trabalho de "alfabetização" e adaptação não tenha chegado ao fim. Independentemente, no entanto, de ser possível resolver os enigmas que permanecem diante do Sl 9-10, é possível, a partir de Lm 2, fazer alguma consideração hipotética sobre esta forma no AT. Se é verdade -e há vários elementos a nível formal que apontam nesta direção- que Lm 2 seja um dos primeiros casos, senão o mais antigo conhecido, de acrosticismo alfabético no cânon hebraico, e se às "coleções" de versos tratadas em 2.1.1. e 2.1.2. realmente se pode pressupor a existência de textos escritos, independente de serem eles parcialmente idênticos ou semelhantes a trechos do texto atual de Lm 2, então se pode dizer que o acrosticismo alfabético no AT surgiu de prática semelhante à pressuposta à confecção de Salmos de Lamento do Indivíduo, por exemplo. De fato, Lm 2 traz muitos versos que poderiam pertencer a um salmo desses. Os textos que hoje temos parecem ser fruto de longa tradição tanto oral como escrita de orações para as necessidades mais diversas da vida cotidiana das pessoas. É provável que nesses casos as famílias chamassem alguém competente, que realizava um pequeno culto ou ritual, baseado ou em uma tradição oral[25] ou, além dessa, também em formulários escritos de

[25] Assim Aejmelaeus, *op. cit.*, pp.102, 103. A autora recusa-se a admitir que tenha havido em Israel literatura própria para liturgias que teriam sido utilizadas pelos liturgos, profetas, homens de Deus, enfim. Ela pensa que em Israel o uso da escrita esteve restrito a muito poucas pessoas, por ser uma sociedade muito pouco desenvolvida. Aejmelaeus defende então a existência de "poetas orais", pessoas que eram capacitadas a formular e/ou decorar tais orações, que passavam oralmente a outros desses

orações[26] para diversas situações. A composição de tais formulários de oração aparentemente constou da utilização de fórmulas conhecidas e/ou colecionadas que seriam então juntadas pelo liturgo. É possível que tenham existido coleções próprias a partes dessas liturgias, e das quais eles elaboravam seus formulários. Em Lm 2 encontra-se, em todo o caso, curiosamente séries de versos semelhantemente construídos e possivelmente destinados a algum momento específico das celebrações de então, o que permite levantar a suspeita de que trechos de tais coleções dos liturgos estão entre os textos utilizados para a elaboração deste poema. É difícil, portanto, supor que a composição deste poema acróstico tenha se dado em círculos distanciados da prática cúltica ou litúrgica. Inclusive considerando o conteúdo dos versos atribuídos à redação final, discutidos em 2.1.3., o tom parenético dirigido a "ti" parece falar a favor de uma localização como texto para utilização dentro das práticas litúrgicas de alguma comunidade. Ao menos em Lm 2, a ligação com práticas cúlticas é difícil de negar, ao menos considerando as fontes de que se utiliza. O caso do Sl 9-10 seria semelhante. Deste contexto, essa forma parece ter se movido rapidamente do âmbito litúrgico para o âmbito sapiencial e estético, o que se evidenciaria pela crescente importância relativa do alfabeto e pelo aperfeiçoamento das técnicas de composição dos próprios acrósticos alfabéticos, que passam a assumir um caráter de "literatura de oração"[27].

2.2.2. A métrica em *Quiná*

O termo hebraico קִינָה foi utilizado pela primeira vez no âmbito exegético para denominar uma determinada forma de construção de versos por Karl Budde em fins do

---

liturgos. Como dificuldade a essa tese coloca-se o fato de que a escrita hebraica é extremamente mais fácil de aprender e utilizar do que a acádica e a suméria, e em tais línguas há fartura em tais formulários litúrgicos para pessoas em necessidades, inclusive com prescrições rituais. Na mesopotâmia tais atendimentos eram pagos pelos interessados, o que não deve ter sido muito diferente na Palestina. Provavelmente a gravidade da situação e as possibilidades da família iriam determinar o recurso a um liturgo reconhecido ou a algum conhecido da vizinhança, que provavelmente valiam-se de suas possibilidades diferentes. A existência de tais formulários escritos não compromete a tese básica de Aejmelaeus, apenas neutraliza uma ênfase lateral à mesma que parece ser exagerada.

[26] Cf. Gerstenberger, Erhard S., *Der bittende Mensch* Bittritual u. Klagelied des Einzelnen im AT (WMANT, 51) Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1980, pp.134-139, que defende a existência de vários tipos de religiosos que encarregavam-se dos rituais no dia-a-dia da população. É possível que tais funções não implicassem sempre uma dedicação exclusiva, mas que as pessoas continuassem ganhando a vida normalmente, apenas mantendo-se em condições de atender a algum pedido. Ele enfatiza a necessidade da consideração do contexto vivencial, sociológico, do surgimento dos textos, e, na falta de suficientes informações no AT, procura complementar este quadro com uma análise das referências na literatura bem mais farta encontrada na antiga Mesopotâmia. Havendo muita similaridade entre os salmos de súplica babilônicos e israelitas, é permissível avançar hipóteses sobre o contexto social e o modo em que elas foram produzidas. Sua tese é que os liturgos israelitas também utilizaram-se de formulários de oração em forma escrita.

[27] Cf., como exemplo das características sofisticadas que os acrósticos foram assumindo em época tardia, o estudo de L. Ruppert, "Psalm 25 und die Grenze kultorientierter Psalmexegese", em: *ZAW 84*, Berlin, Walter de Gruyter, 1972, pp.576-582.

século XIX, em um artigo que ficou célebre[28]. O autor pretende definir melhor a métrica própria de versos como os por ele considerados típicos do livro de Lamentações 1-4 e, sua ambição maior, característicos de canções fúnebres de lamento hebraicas. Ele afirma ter sido Lowth[29] o primeiro de seu conhecimento a constatar a particularidade da construção desses versos. Mas Lowth não chega a defini-los propriamente, afirmando que seriam versos em geral mantendo-se como "duodécimos". Semelhantemente procede Bickell[30], que os trata como "dodecasílabos". Ewald[31] trata esses versos como ainda mais longas linhas poéticas, supõe que tenham se formado a partir de dois membros mais curtos, "a" e "b", e um algo mais longo que esses dois primeiros, que ele denomina "c". Tais "membros" corresponderiam às linhas poéticas hoje encontradas na BHS, e os "versos longos" corresponderiam aos grupos alfabéticos de linhas poéticas. Isso para os capítulos 1-3. Para Lm 4 teria sido usado o esquema "a, b", e para Lm 5 teriam sido usados dois versos tipo "a". Infelizmente, tal construção hipotética não encontra apoio no texto hebraico, onde os versos mais longos e mais curtos em cada grupo estão nas mais variadas posições, bem como os mais curtos. Tal modo de considerar a estrutura métrica desde a contagem de sílabas e atendo-se à sua relação no interior dos grupos de versos referentes às letras do alfabeto pode encontrar seu paralelo hoje, bem como, pela exposição detalhada desses dados, um auxílio para sua avaliação, nos estudos de D. N. Freedmann[32], ainda que o último autor busque com isso tratar de outro aspecto. De Wette[33] chega a perceber no interior destes versos uma espécie de *cesura interna*, formando um paralelismo interno, rítmico e de sentido. Nisso foi seguido por Delitzsch[34]. Budde afirma ter sido Keil[35] o primeiro a aproximar-se mais claramente do princípio constituinte desses versos, afirmando que esta cesura de idéias seria acompanhada por *uma divisão em duas partes de tamanho desigual*. Ley[36] será aquele que perceberá, finalmente, que *a segunda metade do verso ou hemístico se mantém menor do que a primeira*. Ele os denomina "pentametros elegíacos", no que não conta com o apoio de Budde, que pretende apresentar uma definição

---

[28] "Das hebräische Klagelied", in: *ZAW 2*, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1882, pp.1-52.

[29] Idem, p.3. Budde refere-se às preleções de Lowth, especificamente à "*Praelectio* XXII" em: *De sacra poësi Hebraeorum*, S/n.t., 1770, p.454ss. (n° 296 dos n^os^ marginais). Trata-se das mesmas preleções referidas anteriormente na tradução inglesa por Gottwald, na nota 21.

[30] Budde, *op. cit.*, pp.3,4, refere-se a *Metrices biblicae regulae exemplis illustratae scrips.*, S/n.t., 1879, pp, 6 e 34ss.

[31] Cf. Budde, *op. cit.*, p.4, que não cita a obra a que se refere. Provavelmente trata-se de alguma edição de *Die Psalmen und die Klagelieder* (Die Dichter des alten Bundes, vol. I,2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ^3^1866.

[32] Trata-se dos artigos já citados à nota 12 deste capítulo.

[33] em: *Commentar zu den Psalmen*, S/n.t., ^4^1836, p.55, citado por Budde, *op. cit.*, p.4.

[34] em: *Bibl. Comm. Psalmen*, S/n.t., 3ª edição, S/d., p.19, citado por Budde, *loc. cit.*

[35] em: *Einleitung in das A.T.*, Bd. III, S/n.t., 1849, p.512, citado por Budde, *op. cit.*, p.5.

[36] Cf. Budde, *loc. cit.*

metricamente mais abrangente cuja ambiência original seria, no entanto, bem mais específica. Sobre a constituição desse tipo de verso ele se expressa da seguinte maneira:

> Nos quatro primeiros capítulos do livro das Lamentações a unidade formal é estabelecida, permanecedo por toda parte igualmente válida, por um verso curto cuja primeira metade equivale à extensão plena de um membro regular de um verso curto como, por exemplo, o que se apresenta dominante no livro de Jó, enquanto a segunda metade, que é regularmente mantida mais curta, pode ser compreendida como o segundo e silenciado membro do verso. Para a segunda metade do verso é observado como um tamanho mínimo a ligação de duas palavras independentes, uma vez que ela deve permanecer um *grupo* de palavras: disso resulta, como o mínimo para a primeira metade, uma extensão de três palavras. A relação de 3:2 é portanto a primeira a corresponder à intenção de deixar seguir-se um membro de verso mais curto a um primeiro mais longo; mas sem dúvida outras relações e versos mais longos como 4:2, 4:3, etc. não estão de modo algum excluídos.[37]

Mais adiante no mesmo artigo, ele se expressa com exclarecedora clareza:

> ...o decisivo e caracteristico deste tipo de verso não é uma determinada extensão dos membros quanto a palavras, acentos, sílabas contadas, mas a relação do primeiro membro para com o segundo, a supremacia do primeiro, a constituição do segundo como um ressoar mais curto.[38]

Tal como aqui apresentada, a definição para o chamado *verso em quiná* é aceita pelos exegetas desde então. As críticas e reservas a que sua teoria foi submetida têm como base outras ênfases e conclusões de Budde. Contrasta já com a liberdade das definições acima sua crítica a Keil[39] por ter entendido tais características como apenas relativamente constantes em Lamentações. Budde vai afirmar[40] que escreveu o artigo para provar que o autor deste livro bíblico escreveu *sem exceção* seus versos no acima referido ritmo. As gerações futuras não teriam compreendido a intenção do poeta e teriam feito uma série de interferências, alterações, dito mais claramente, no texto hebraico, de formas que ele desta forma tanto explica o estado corrupto do texto como também estabelece um critério para a sua recuperação pelo trabalho de crítica textual. De fato, o entusiasmo não se restringiu a uma ou outra observação, mas além de no próprio artigo

---

[37] *Op. cit.*, pp. 5, 6.

[38] *Op. cit.*, p.19.

[39] *Op. cit.*, p.5.

[40] *Op. cit.*, p.11.

fazer uma incursão sobre conseqüências e características do uso deste verso em textos de outra natureza, algumas das quais válidas, o autor escreveu uma série de outros artigos[41] tratando mais detalhadamente de ocorrências deste "metro". Apesar de que, por exemplo, Robinson[42] tentará defendê-la e comprová-la, a regularidade com que Budde quiz imaginar os versos de Lamentações é colocada fundamentalmente em questão por Sievers[43], que insiste no caráter variável dos *versos de uma quina*.

Com isso chega-se a um problema intrínseco à própria denominação usada, que conduz muito facilmente à transformação de convenções em conclusões e a associações algo rápidas. Como problema de conceituação fundamental está a presença de um substantivo hebraico (קִינָה) provavelmente denominando um tipo de canto, que é supostamente vinculado às práticas de lamento fúnebre em vários contextos, mas em alguns deles claramente não especificamente relacionados à morte de um indivíduo ou pessoa. Tal substantivo chega a ser utilizado como termo técnico para denominar cantos fúnebres no AT, e isso cria uma confusão quando se trata de identificar versos com as características mencionadas no interior de textos supostamente pertencentes a tais "cantos" ou a textos assemelhados a estes. Nem todos os versos de um texto considerado como lamento fúnebre ocorrem em tal estruturação. Igualmente, há textos e versos com tal construção que não podem ser vistos como lamentos fúnebres, alguns dos quais inclusive pertencentes a âmbitos de vida bem diversos deste. Trabalha-se portanto com

---

[41] Entre eles: "Ein althebräisches Klagelied", in: *ZAW 3*, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1883, pp.299-306; idem, "Die hebräischen Leichenklage", *ZDPV 6*, S/n.t., 1883, pp.180-194; idem, "Zum hebräischen Klagelied", in: *ZAW 11*, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1891, pp.234-247 e em: idem, *ZAW 12*, idem, idem, 1892, pp.31-37 e 261-275; idem, "The Folk-Song of Israel in the Mouth of the Prophets", in: *The New World 2*, S/n.t., 1893, pp.28-51; idem, "Goehte zu Mose's Tod", in: *ZAW 50*, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1932, pp.300-303 e ainda sua nota "zum Kina-Verse", in: *ZAW 52*, idem, idem, 1934, pp.306-308.

[42] Tal esforço é perceptível especialmente em seu artigo "Anacrucis in Hebrew Poetry", in: *Werden und Wesen des Alten Testaments* (BZAW 66), Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1936. Compare-se ainda: idem, "Notes on the Text of Lamentations", in: *ZAW 51*, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1933, pp.255-259; idem, "Once more notes on the Text of Lamentations", *ZAW 52*, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1934, pp.309s; idem, "Lamentations", in: *The Poetry of the Old Testament*, S/n.t., 1947, pp.205-216.

[43] *Metrische Studien*, Parte II (Textproben), S/ed., Leipzig, 1901.

duas definições semelhantes e hipotéticas: *versos em quiná* e *poemas ou cantos denominados quiná*. A intenção de Budde no contexto científico da época[44] foi sem dúvida identificar com um determinado tipo de canto -ligado a determinada situação social: o luto ritualizado diante da situação da morte- determinados textos encontrados no AT e definir como sua característica uma determinada métrica ou ritmo. O fundamento para o aqui referido modo de proceder com o "canto *quiná*" encontra-se de modo mais claro nas palavras de Hedwig Jahnow:

> Onde o canto fúnebre se tornou um gênero poético com traços firmemente delineados, aí vincula-se freqüentemente com este gênero uma determinada métrica de seus versos.[45]

Ela faz uma ampla pesquisa sobre o canto fúnebre hebraico tentando reconstruir sua ritualidade e caracteristicas, reunindo e avaliando para isso uma série de relatos de viagens ao oriente e partindo do que se pode inferir desde a literatura encontrada no AT. A comparação com outros testemunhos da vida no oriente é, portanto, pano-de-fundo desta sua consideração. A autora já não pretende defender integralmente a posição de Budde. Ela usa o termo *Fünfer*[46] (verso de cinco acentos), apelidando-o de "medida dos versos dos cantos fúnebres"[47], empregando o termo *quiná* como sinônimo destes cantos, mas afirma tanto que os *Fünfer* não são o único padrão métrico de lamentos fúnebres como reconhece a presença deste padrão métrico em outros gêneros, ainda que vendo isso como um processo de ampliação de seu uso. Tal posição manteve-se na discussão científica posterior. Apenas o metro passou a chamar-se *metro de quiná*, por proposta de Robinson[48], e em geral evita-se o uso do substantivo hebraico para denominar um

---

[44] No contexto científico maior dentro do qual estas considerações ganharam peso e eco desenvolvia-se a etnologia e as chamadas "religiões comparadas" e "história das religiões". Alguns exegetas do AT, já então, buscavam contato com os relatos de pesquisas e viagens visando identificar os costumes, ritualidades, enfim, características dos semitas a serem comparadas com as de outros povos, visando estabelecer uma fenomenologia etnológica que ajudasse a compreender e avaliar melhor a ambiência original desses textos. Infelizmente, as praticas rituais comunitárias e as convenções de expressão de um povo são vistas como limites do desenvolvimento individual, como marcas da primitividade do ser humano. Ainda assim, tal busca pela consideração do contexto cultural e social em que surgiram os textos gozou de espaço muito maior do que hoje acontece no mundo acadêmico, em que trata-se dos textos bíblicos quase que sem vinculá-los a seu contexto vivencial, embora isso entre em contradição com os próprios fundamentos do método histórico-crítico. Mesmo Budde vale-se de relatos sobre a vida e costumes orientais antigos como "confirmação bem-vinda" de suas teses.

[45] *Das hebräische Leichenlied* im Rahmen der Völkerdichtung (BZAW 36), Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1923, pp.90s.

[46] O termo é criado por E. Sievers, *Metrische Studien I: Studien zur hebräischen Metrik*, S/ed, Leipzig, 1901, "*Erster Teil*", pp.116 e 120-123. Esta denominação se torna futuramente vinculada ao artigo de J. Begrich, "Der Satzstil im Fünfer", in: *ZS 9*, S/n.t., 1933-34, pp.169-209.

[47] Cf. H. Jahnow, *op. cit*, pp.90ss. Já desde o título do §1 do capítulo III.

[48] Em seu artigo "Anacrucis in Hebrew Poetry", *op. cit.*

"lamento fúnebre". As dificuldades para tanto já eram conhecidas a Budde, que tentou diferenciar[49] entre קִינָה e נהי, sugerindo que a primeira seria uma forma mais poética, um *canto*, enquanto a segunda estaria mais no contexto de gemidos, talvez expressões menos racionalizadas dessa mesma dor. Ainda que questionada por alguns[50], a íntima pertença original deste tipo de verso às cerimônias fúnebres também permanece atualmente reconhecida[51], apenas sem a anterior ênfase e tomando em conta o fato de que a grande maioria dos textos com tal métrica refletem uma aplicação, no máximo, desse motivo da dor ou do pesar. Por outro lado, reconhece-se que tal métrica é dominante em Lamentações[52].

As características dos versos com tal métrica são, igualmente, algo particulares. Na seqüência de Budde, Jahnow entende que o ânimo desconsolado do canto fúnebre vinha, pela forma desses versos, plenamente à expressão "como se a cantora, por comoção, não conseguisse completar a segunda parte do verso"[53]. Mesmo Hillers reconhece o tipo de versos como bastante adequado a uma poesia de caráter sombrio[54]. Garr oferece, em produtiva discussão com um artigo deste exegeta, talvez o mais recente e detalhado estudo sobre este tipo de versos hebraicos[55]. Embora aceitando a maior parte das constatações de Hillers, Garr requisita uma reconsideração de alguns pontos não suficientemente ilumidados pelo procedimento utilizado. Hillers considera a noção de "quebra, ruptura, cesura de sentido" um tanto vaga, ele a tem por mais intuitiva do que oriunda de claros princípios. Begrich[56] dissera que a divisão do verso não poderia ocorrer separando palavras unidas pelo estado construto nem mesmo cair entre duas sílabas acentuadas de uma palavra com dois acentos[57], mas isso não é considerado suficiente por Hillers. Este pretendeu, na obra citada, avançar considerações sobre a relação entre sintaxe e métrica poética em um texto concreto, o texto de Lamentações. O motivo da escolha desta obra é o reconhecimento geral de que se trata de um determinado tipo de métrica hebraica, constituindo-se portanto um contexto de certa forma restrito, de forma a poder-se avaliar em que medida uma determinada forma métrica relaciona-se ou não

---

[49] K. Budde, "Das hebräische Klagelied", *ZAW 2*, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1882, p.28.

[50] Entre outros, por Hillers, *op. cit.*, p. xxxiii.

[51] Por exemplo, em W. Randall Garr, "The Qinah: A Study of Poetic Meter, Syntax and Style", *ZAW 95*, Berlin, Walter de Gruyter, 1983, pp.54-75, especialmente p. 60.

[52] Assim, entre outros, Hillers, *loc. cit.*

[53] H. Jahnow, *op. cit.*, p.92.

[54] *Loc. cit.*

[55] *Op. cit.* Garr discute especialmente o artigo de D. R. Hillers, "Observations on Syntax and Meter in Lamentations", in: H. N. Bream *et alii* (eds.), *A Light unto My Path* (Festscrift J. M. Myers), (Gettysburg Theol. Studies IV), S/n.t., 1974, pp.265-270.

[56] *Op. cit.*, p.173.

[57] Hillers, *op. cit.*, p.xxv nota 37.

com a perturbação da ordem sintática normal, ou se é possível falar em uma sintaxe própria para a poesia ou para este tipo de versos poéticos. De certa forma ele se apresenta na seqüência de estudos como os de F. I. Andersen[58], que, no entanto, trabalhou especialmente com textos em prosa (Pentateuco). Mantém-se igualmente atento a dados estatísticos sobre os componentes sintáticos, observando de que maneira eles se apresentam dispostos nos versos de Lamentações, e em que medida tal ordenação se deixa comparar com o que os estudos de Andersen entendem como o modelo básico de sua disposição disposição na frase hebraica. Ele observa que em Lamentações há maior liberdade sintática do que em Gênesis. Garr transforma suas observações com números reais em proporções: em Gênesis, 94% das frases que contém um verbo (V) seguido de sujeito nominal (S) e "complemento ou oração preposicional (ligado por uma preposição, modifica o verbo)" (*prepositional phrase*) (P) apresentam-se na seqüência V+S+P, enquanto que em Lamentações apenas 66% dos versos com tais elementos têm esta sintaxe "normal" de prosa, as restantes invertendo os dois ultimos elementos. Quando, ao invés de sujeito nominal, as sentenças têm um objeto direto (D), a ordem V+D+P é mantida em 89% das frases em Gênesis mas somente em 57% dos casos em Lamentações, as restantes linhas poéticas invertendo a ordem dos dois últimos elementos. Embora reconhecendo uma liberdade sintática maior em Lamentações, Hillers não vê elementos para derivar isso da métrica utilizada. Ele considera que uma alterada ordem dos elementos seria mais determinada pelo estilo do que pela métrica. A tal conclusão ele chega ao analisar os versos que, contendo os elementos acima relacionados, não se enquadram na ordem normal. Na maior parte dos casos a alteração dos elementos invertidos não prejudicaria a métrica em *quiná*, alguns inclusive restringindo-se a apenas uma metade de linha poética. Dentre tais versos, muito poucos escapariam à métrica se os elementos não fossem alterados de sua ordem normal. Seja aqui objetado que o número de versos que são tomados como base para tais conclusões é bastante reduzido, tanto em Gênesis como em Lamentações. Deste livro, 58 versos, menos de 1/4 de suas linhas poéticas, são tomados como critério para as características da relação sintaxe-métrica, o que relativiza o valor geral do observado. Garr critica-o por não atentar para os motivos que levaram o autor a escolher uma tal ordem alterada dos elementos. Sendo poesia e não prosa, não apenas é provável mas parece realmente acontecer que se busque, por exemplo, favorecer a ocorrência de aliterações. Tal é o caso, por exemplo, em Lm 2:9a, onde a inversão de elementos do primeiro semicólon é explicada como visando produsir tal efeito[59]. Hillers observa que permanece uma tendência já observada por Andersen em Gênesis: elementos mais longos, compostos, são deixados para o final da sentença. No caso, para o segundo semicólon. Ainda assim, ele reconhece alguns casos onde o desvio da ordem normal

---

[58] *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch* (JBL Monograph Series voLXIV), S/ed., New York e Nashville, 1970, bem como: idem, *Studies in Hebrew Syntax* (Dissertação à Johns Hopkins University), Baltimore, 1960.

[59] Garr, *op. cit.*, pp.55s.

favorece claramente a *cesura*, fazendo o segundo semicólon apresentar-se numa tensão com o primeiro pela localização do sujeito no final do verso, o verbo estando na primeira parte do mesmo (Lm 2:10c, 15a, 16a; 3:46). Garr pretende olhar mais de perto os versos em *quiná*, inicialmente tomando como grupo de versos em observação não o livro de Lamentações, como Hillers, mas alguns dos trechos que no texto bíblico aparecem claramente apresentados como tais (2 Sm 3:33-34; Jr 9:9-10. 20-21; Ez 19:2-9. 10-14; 27:25-36; Am 5:2; 8:9-10). Sua maior contribuição é a análise que faz das relações entre a métrica, sua sintaxe e estilo, especialmente na medida em que examina a sintaxe em cada um dos semiversos e as relações entre os mesmos, inclusive averiguando traços sintáticos e estilísticos da advogada cesura ou o chamado "efeito sufocado ou soluçante (*choked or sobbing effect*[60]" entre estes. Já por questões métricas, a primeira metade do verso (A) constitui-se de forma diferente da segunda (B)[61], em geral concentrando os principais elementos da sentença. 83% dos semiversos iniciais examinados são completos, por si mesmo inteligíveis, autosuficientes, não necessitando para isso de qualquer relação com os cólons precedentes ou que lhe sucedem. Segundo o autor, isso tem mesmo suas razões psicolingüísticas: no processo de fala e audição, a análise sintática é realizada restringindo-se inicialmente ao que é dito antes de uma pausa (real ou suposta), sendo uma má localização ou errônea percepção da mesma a origem de grande parte dos falsos entendimentos e ambivalências[62]. Em geral, a sintaxe de A não difere da ordem-padrão encontrada na prosa[63]. Ainda assim, há particularidades. Apenas 70% dos versos analisados se deixam iniciar por V[64], podendo ser antecedido por S ou P -tal proporção se mantém em Lm 2. Em contraste com a prosa, no entanto, onde a seqüência S+V indica uma subordinação, na poesia e nos versos em *quiná* ela é idêntica em seu sentido à ordem

---

[60] A expressão é citada por Garr, *op. cit.*, p.59, sendo atribuída, na nota 33, a J. H. Tigay, "Lamentations, Book of", in: *Encyclopedia Judaica*, vol.X, S/n.t., S/d., p.1373.

[61] Aqui utiliza-se "A" para denominar a metade inicial de cada verso, que encontra seus equivalentes na tradução e no texto hebraico oferecidos no primeiro capítulo deste trabalho ao lado da letra grega α, conforme geralmente são referidos, inclusive, em todo o trabalho. Da mesma forma, a letra "B" é aqui correspondente às metades finais de cada verso, equivalendo a β nos contextos acima referidos.

[62] Trata-se de estudos sobre a ambiguidade de sentenças que são considerados por E. Greenstein, "Two Variations of Grammatical Parallelism in Canaanite Poetry and their Psycholinguistic Background", in: *JNES 6*, Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1974, p.94s., e referidos aqui desde o que é oferecido por Garr, *op. cit.*, p.67: "*...after we believe we have reached a clause break, we assign a syntactic interpretation to what we have heard and reatain in our immediate memory the semantic meaning of the clause but not its actual phonological representations.*"

[63] Garr, *op. cit.*, p.63, utiliza como normal a ordem sintática encontrada mais frequentemente na prosa, V + S + O + advérbio ou P, conforme encontrada em R. J. Williams, *Hebrew Syntax: An Outline*, S/n.t., ^{2}1976, §572.

[64] Provavelmente o texto de Garr, *op. cit.*, p.63, traz aqui um erro tipográfico, pois parece atribuir simultaneamente duas porcentagens diversas de ocorrência do S (sujeito nominal), além de que a frase inicial do parágrafo seguinte, bem como a segunda frase do segundo parágrafo da p.66 levam à conclusão de que o texto correto seria "*...begin with V, whereas S and PrPh...*".

V+S. Elementos mais longos ficam para o final da sentença, que muitas vezes constitui-se na segunda metade da linha poética. A sintaxe desta é completamente dependente da que rege a sua antecedente. B estrutura-se basicamente como mera complementação, mas também como um ressoar paralelístico, elíptico ou quiástico de A. O segundo hemístico apresenta-se em geral como expressão de uma tensão com o primeiro. 44% dos versos analisados por Garr terminam com um verbo, na metade dos casos, parece ecoar o verbo localizado no início de A. Sendo o verbo principal, então trata-se de uma forma especial de tensão ou cesura, especialmente por romper decididamente a ordem esperada. Outro efeito alcançado é enfático, com um tom fatalista, acentuando que o irreprarável *aconteceu*, por exemplo -compare-se Lm 2:22c. O mesmo vale para os 15% de versos onde o sujeito ocupa a última posição no verso: há geralmente uma tensão com o verbo na posição inicial. Este traço sintático de ruptura, de desequilíbrio, se expressa mas também se faz em si mesmo necessário já pela métrica: nos casos de paralelismo, a necessidade de constituir um hemístico menor do que o anterior impõe-lhe um caráter ou extremamente suscinto ou determina a falta de um dos elementos esperados. Não observado por Hillers, quando não devido ao tamanho excessivo de algum elemento que precisa ser deixado para o cólon final, as alterações sintáticas em geral ocorrem na segunda metade do verso e parecem ter por objetivo colocar-se em alguma relação especial com os elementos de A. Tal relação pode ser de correspondência, como V+P+O/V+O, V+P+O/P+O, mas também quiásticas como V+P+S/S+P+V. Em Lamentações 2 há bastante uso de paralelismos (3c, 4a, 5a, b, 6a, 7a, 8c, 9a, 17a, c, 18a, c, 21c), inclusive no interior dos próprios semicólons, pela presença de dois verbos, deixando já o cólon inicial com este efeito do ir e vir de uma mesma idéia, como se fora um *quiná* interna (2aα, cα, 8bα, 9aβ, 13aα, bα, 15bα, 16bα, cβ). Na segunda metade dos versos que não constituem um paralelismo à primeira metade, encontra-se mais freqüentemente objetos (19 vezes), inclusive varias vezes duplos (8 casos), seguindo-se expressões adverbiais e comparativas (P) complementos e mesmo sujeitos (6 ocorrências), alguns vocativos e perguntas curtas também sendo encontrados. Diante destas considerações sobre a sua estruturação, pode-se concluir que há uma relação interna e hierárquica entre estilo, sintaxe e métrica dos versos em *quiná*. Dito de modo geral: uma vez atendidos os requisitos da *métrica* (a relação de desigualdade no tamanho dos semiversos, o segundo sendo algo menor), o verso depara-se em determinada situação *sintática* (a concentração dos principais elementos no hemístico inicial e os limites do mesmo deixam o segundo com caráter muito variável e complementar) que, dentro do possível, é remodelada visando atingir determinadas características de *estilo* (especialmente o esforço de criar uma relação de tensão ou algum tipo de simetria parcial, que finalmente deixa a idéia da cesura entre as duas metades do verso em evidência, como meio de criar uma ênfase ao conteúdo). Parece haver mesmo uma relação entre a situação de perdas humanas graves ou irreparáveis e as características métricas, sintáticas e estilísticas destes versos: incompletude no tamanho dos versos e nos paralelismos, elementos sintáticos deslocados de sua posição normal, uma expressão de tensão entre os semiversos, como se as duas metades já não pudessem mais

ecoar plenamente entre si. De qualquer forma, a desigualdade nos versos e os traços sintáticos e estéticos observados parecem aumentar o efeito emocional de seu conteúdo. Restaria ainda tratar uma questão que Garr levanta e não chega a tratar detidamente. A resposta fica como que subentendida da forma de formular sua pergunta diante dos resultados de sua pesquisa: "...se há regras poéticas governando a composição da *quiná* ou se a *quiná* é simplesmente um genérico termo hebraico bíblico para para 'lamento' como, por exemplo, נְהִי."[65]. Uma contra-pergunta talvez mereça ser feita: o fato de ser regido ou incentivado a seguir determinadas regras poéticas diferenciaria um texto em *quiná* de um 'lamento'? Por trás da pergunta formulada por Garr parece poder-se reconhecer um pressuposto: o de que "seguir regras poéticas" e "lamentar" pertenceriam a âmbitos diversos, de alguma forma marcariam entre si um sinal divisor. Estaria o autor supondo que o fazer poético deveria ser atividade literária ao passo que o 'lamentar' estaria relacionado ao procedimento espontâneo de quaisquer pessoas? Isso não fica claro. Cabe que se diga, então, que regras poéticas de composição podem ser seguidas e utilizadas com fluência por pessoas sem qualquer noção de escrita. Há inúmeros cantadores e cantadoras talentosos(as) que sequer sabem assinar o próprio nome. A relação entre habilidade de composição de versos dentro de determinados padrões e a escrita ou erudição é muito pouco evidente. Ao menos quando se trata de determinado modo de fazer rimas, etc, que se reduzam aos elementos de uma ou poucas frases. Aliás, os versos em *quiná* geralmente constituem-se em unidades isoladas de sentido, são "textos" de extensão mínima. Em Lm 2, especialmente, é difícil se não impossível supor que o texto tenha sido composto como um todo, a exceção de alguns versículos. De resto, a maior parte dos versos parecem em si mesmos terem muito pouca relação uns com os outros. Observe-se, além disso, que em Jr 9:19 é dito "...mulheres ...ensinai a vossas filhas o pranto (נהי) e cada uma à sua vizinha o canto de lamentação (קינה)". Especialmente tendo em conta o único contexto, desde as informações de que se dispõe, em que tais tipos de versos foram cultivados, tal contraste parece não dispor de muito fundamento. Por outro lado, é possível que, à diferença do simples lamento espontâneo, o modo de compor versos em *quiná* tenha interessado pessoas mais instruídas que tenham procurado usá-los. Isso já não seria algo determinado por esta forma mas pelos seus usuários. Muitos dos textos em métrica de *quiná* de que dispomos não são, de qualquer forma, parte de lamentos fúnebres. Por si mesma, a sua utilização não permite vincular qualquer texto com cerimônias de lamento fúnebre ou com a atividade de um poeta, ao menos não de modo direto. Ainda assim, a ambiência da morte, sua lembrança ou ameaça, parecem ser o contexto mais comum que tal recurso poético tenha evocado.

2.2.3. A expressão אֵיכָה

Da mesma forma como אַיֵּה, supostamente sua abreviação ou simplificação, איכה é em geral traduzido como pronome interrogativo, podendo, no entanto, ter um tom

[65] *Op. cit.*, p.59.

exclamativo "Como?!", "De que forma?!". As expressões encontram-se em menor freqüência mas bastante caracteristicamente em textos de cantos fúnebres ou a eles aparentados, sendo aí traduzidos como "Ai!", "Ah, como?!", etc. Talvez elas se tenham desenvolvido da mais primitiva reação diante da morte: gritos de horror. Essa observação de H. Jahnow[66] é acompanhada de exemplos de outros povos da antiguidade, onde tais gritos fúnebres são testemunhados por transcrições. W. Janzen[67] enumera também textos antigos onde tais expressões se fazem presentes como literatura. Jahnow é da opinião de que tais gritos foram os mais antigos e básicos elementos constituintes de uma lamentação fúnebre hebraica. Com o desenvolvimento de uma ritualidade própria, em que o canto de versos, possivelmente com métrica em *quiná*, se foi efetivando, a participação da comunidade pode se ter reduzido mas não parece ter cessado, e Jahnow pensa que, uma vez que uma mulher aparentemente liderou tais cantos, as outras mulheres teriam participado então, como se fora uma espécie de coro, através de tais gritos de dor entre os pequenos grupos de versos que caracterizam esses cantos segundo a pesquisa da autora, o mesmo sendo de se supor quanto aos homens. Um tal procedimento é considerado como provável desde a apreciação de fragmentos sobre a ritualidade de momentos fúnebres de outros povos (especialmente da região) por ela realizada. Não é de estranhar, portanto, que em usos metafóricos do canto funeral, ligado à sabedoria popular e profecia, ou em ampliações de sua abrangência, como em lamentos sobre uma catástrofe, tais expressões se fizeram caracterizadoramente presentes, juntamente com outras de semelhante origem: אַי, אוֹי, הוֹי. Especialmente em torno a estas duas últimas expressões houve uma discussão considerável no âmbito científico. Gerstenberger[68] demonstrou que em vários textos proféticos de ameaça tais gritos de dor foram usados referindo-se de modo bastante geral (pelo uso de particípios) a procedimentos, situações, etc, socialmente indesejadas, prejudiciais à convivência. Constatou ainda o contraste deste tom generalizante com ocasionalmente subseqüentes ameaças concretas a sujeitos desde elas identificáveis, o que o levou a supor uma diferente origem para as formas iniciais: a prática cotidiana de formação de valores e normatização de práticas no saber popular, provavelmente sob a responsabilidade dos mais velhos, que buscavam identificar corretos procedimentos com o desencadear de bênçãos e as práticas ou posturas antisociais com a esfera da morte e dor. A suposição era de que os profetas se teriam valido de formas já redimensionadas do uso desses gritos de lamento já existentes na vida cotidiana, fazendo uso de formas que não precisavam ter sido por eles diretamente criadas. Com isso, tais profetas teriam deixado transparecer uma influência recebida de círculos encarregados da formação ética da população, identificados provisoriamente como os anciões. A crítica de

---

[66] *Op. cit.*, p.83-87, cf. tb. 136.

[67] *Mourning Cry and Woe Oracle* (BZAW 125), Berlin, Walter de Gruyter, 1972, pp.6-19.

[68] "The Woe-Oracles of the Prophets", in: *JBL* 81, Philadelphia, Soc. of Bibl. Lit., 1962, pp.249-263.

exegetas[69] consistiu em rejeitar tal origem enfatizando tanto uma diferença entre אוֹי e הוֹי quanto à localização dessas no âmbito fúnebre, inclusive buscando exemplos de uso destas metáforas da morte em outros povos da antiguidade sem tal mediação em textos de tom amaldiçoador ou tentando ver tal uso num processo de desenvolvimento de sentenças de maldição, com isso buscando relativizar uma suposta relação com ensino popular. Com as observações básicas incontestadas, ao menos no caso de Amós, a tese encontra em outros círculos seu apoio[70]. Tal discussão é próxima mas não diretamente ligada à expressão אֵיכָה, ainda que, em meio a tal discussão, H.-J. Krause[71] chegou a supor que אֵיכָה fosse característico de lamentos fúnebres do âmbito familiar, da parentela, que ele pretende poder denominar קִינָה, enquanto הוֹי seria típico do Clã ou grupos maiores. No entanto, tal suposição não encontra qualquer ponto de apoio, sendo contextada por também por C. Hardmeier[72], que reconhece a dificuldade de uma diferenciação tão precisa entre as expressões de dor usadas em cerimônias fúnebres. Considerando o livro de Lamentações[73], este vê em אֵיכָה um elemento de abertura tanto de cantos fúnebres como de lamentações por uma catástrofe. Ele considera que ambos os gêneros parecem ter sido intimamente aparentados, referindo-se ao provável paralelismo das correspondentes situações de pesar. As expressões referentes às tradentes de semelhantes lamentos deixam clara referência à sua "formação", sendo elas inclusive chamadas de "sábias" ou "entendidas". Elas parecem ter sido as "liturgas" dessas situações. A expressão אֵיכָה parece confessar uma *pertença ao âmbito litúrgico e ritual* que envolveu a expressão, memória e superação de situações de perdas fundamentais para uma pessoa ou coletividade, centralmente perdas humanas.

Em Lm 2:1 a expressão poderia ser entendida mesmo como uma espécie de título ou caracterização inicial de todo o canto. Sua presença parece ter mesmo perturbado a métrica da primeira linha poética, conforme já observado por Rudolph[74], sendo correto considerá-la um caso de "anacrucis". Se as considerações de H. Jahnow acima mencionadas estiverem certas, então é possível que, numa leitura pública em cerimônia de

---

[69] entre eles: Richard Clifford, "The use of HÔY in the Prophets", in: *CQB* 28, Washington, CBQ Assoc. of America, 1966, pp.458-464; Gunther Wanke, "אוֹי und הוֹי", in *ZAW* 78, Berlin, Walter de Gruyter, 1966, 215-218; H.-J. Krause, "*hôj* als prophetische Leichenklage über das eigene Volk im 8. Jahrhundert", in; *ZAW* 85, idem, 1973, pp.15-46; de modo mais extensivo: W. Janzen, *Op. cit.* e C. Hardmeier, *Texttheorie und biblische Exegese* zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie, (Beiträge z. ev. Theologie 79), München, Chr. Kaiser Verlag, 1978.

[70] Por exemplo: H. W. Wolff, *Amos' geistige Heimat* (WMANT, 18), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1964, p.16 nota 1; idem, *Dodekapropheton 2 - Joel und Amos* (BKAT XIV/2), idem, idem, Verlag, ^{3}1985, pp.284-287; Christa Kayatz, *Studien zu Proverbien 1-9* (BWANT, 22), idem, idem, 1966 pp.51s.

[71] *Op. cit.*, p.19ss.

[72] *Op. cit.*, p.219 último parágrafo da subdivisão 3.3.2.6. e a respectiva nota 135.

[73] *Op. cit.*, pp.331-333.

[74] "Notes...", *op. cit., ad loc.*

luto em memória dos danos da catástrofe de Jerusalém, a cada grupo de versos iniciado por uma nova consoante hebraica a comunidade respondesse com gritos de dor e pesar iguais ou semelhantes ao que inicia este texto. Tal hipótese poderia, inclusive, explicar uma original não-pertença de tal palavra ao verso que atualmente inicia. Para tanto não há, no entanto, qualquer outro apoio concreto. De qualquer modo, a presença da expressão em posição tão relevante parece ser um sinal de sua pertença ao âmbito litúrgico ou ritual.

2.3. Quanto aos gêneros

Não há um consenso na pesquisa atual sobre as características de gênero os do texto em questão. Antes de entrar na discussão com exegetas bíblicos sobre o tema (2.3.2.), cabe apresentar algo sobre o desenvolvimento mais recente da compreensão dos chamados lamentos sumérios sobre a destruição de cidades e seus templos e outros tipos de textos genericamente a eles aparentados (2.3.1). O motivo para tanto é que têm sido supostas relações genéricas com tais textos que precisam ser tratadas desde um conhecimento mais devido do que a pesquisa na orientalística antiga se coloca atualmente a respeito.

2.3.1. Sobre possíveis relações de gênero com lamentos sumérios

Bastante controvertidas, oscilantes, e em geral sobre insuficiente base permanecem na pesquisa as posições dos exegetas bíblicos diante de um possível parentesco, alguma relação genética entre o livro de Lamentações e certos lamentos sumérios referentes à destruição de suas cidades (e templos)[75]. Ao menos aqueles de que se tem conhecimento foram provavelmente escritos após a destuição de Ur que marcou o fim de sua chamada "III Dinastia", por volta de 2004 a.C.. Outros textos, pertencentes a outros gêneros, fornecem mais material para uma discussão séria do tema[76].

---

[75] Os cinco lamentos razoavelmente identificáveis que se considera poderem-se incluir nesta categoria são apresentados no abaixo em maior detalhe. Trata-se de "lamentos sobre a destruição de": Ur; Suméria e Ur; Nippur; Eridu; Uruk. Em geral, os exegetas bíblicos têm-se referido apenas aos dois primeiros citados.

[76] Dois textos são especialmente importantes como precedentes deste gênero. Um deles é uma lista de templos e santuários destruídos por Lugalzaggesi de Umma que é datada nos tempos de Urukagina (ou Uruinimgina), do 24º século a.C., que investe contra Lagash. Tal texto vai além de um relato, sendo como que uma documentação de atos impiedosos que hão de receber a justa punição da mão dos deuses. Há uma certa amargura e resignação diante do destino que parece determinação divina, ainda que a isso se misture a idéia de uma retribuição a tais sacrilégios por parte dos (inimigos) humanos. O outro texto é a "Maldição de Acad", cujo pano-de-fundo são as conquistas e ataques de Sargão e seus sucessores (acádios) a cidades sumérias como Erech, Ur, Lagash, Umma, Adab e Nippur. Tal texto, escrito durante a III Dinastia de Ur ou mesmo pouco depois desta, parece ter um íntimo parentesco com a *Lamentação sobre a Suméria e Ur*. Trata-se de uma ficção histórica patente, encurtando a dinastia de Acad e destinando a Naram-Sin mortes horrendas, o que não parece ter qualquer fundamento verdadeiro. Tal texto foi escrito em argila e entrou no currículo dos escribas apenas uma ou duas gerações após o fim da Dinastia de Acad. O texto termina apregoando a queda deste reino cuja capital, segundo decreto divino, não há de ser reerguida. Para maiores detalhes sobre estes textos sejam consultadas as obras que fornecem as informações aqui oferecidas. Inicialmente, N. S. Kramer, "Lamentation over the Destruction of Nippur", in: A. Malamat, ed., *Eretz-Israel 9*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 1969, p. 89., que faz referência a sua obra anterior, *The Sumerians*, Chicago, The

Recentemente, essa discussão se restringiu quase que exclusivamente ao âmbito interno da orientalística antiga. Os exegetas bíblicos têm-se limitado a fazer suas considerações fundamentalmente com base na discussão do tema por parte de outros biblistas, abdicando do contato com traduções atualizadas e discussões científicas mais recentes sobre tais textos sumérios e seus gêneros. Westermann, que em 1965[77] requer mais atenção à aproximação de textos bíblicos com supostos paralelos do antigo oriente próximo, revela-se extremamente desatualizado diante da pesquisa sobre os paralelos mesopotâmicos ao lançar, neste ano, uma história da pesquisa sobre o livro bíblico Lamentações[78]. Refere-se, por um lado, aos trabalhos de meados do século de Kramer[79] e Kraus[80], e a um artigo polêmico de McDaniel, de 1968[81]. Considere-se, no entanto, que

---

Univ. of Chicago Press, 1963, pp. 58, 62-66 e 322s.. Mais recente e detalhado é Piotr Michalowski, *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1989, pp. 8s., que aí cita J. S. Cooper, *Reconstructing History from Ancient Inscriptions: The Lagash-Umma Border Conflict*, Malibu, Undena Publications, 1983, pp. 16 e 52 e, idem, *The Curse of Agad*, Baltimore, S/ed., 1983. Outro texto que contribui em algo para a discussão deste gênero é o chamado "Erra-Epos", especialmente as linhas 40 a 46 (e 31 a 35), cf. Hardmeier, *op. cit.*, pp. 328s., texto que é apresentado suscintamente por W. von Soden, *Einführung in die Altorientalistik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985, pp. 209ss. e, aí citado, L. Cagni, *The Poem of Erra*, Malibu, Undena Publications, 1977, trata deste texto mais detidamente. Datado por meados do 8º século a.C. e estando no contexto de uma maldição, o texto deixa reconhecer, no entanto, traços de uma situação vivencial que pode ser referida como "lamento sobre a destruição da cidade (e seu templo)".

[77] "Sinn und Grenze religionsgeschichtlicher Parallelen", in: *TLZ 90*, Berlin, S/ed., pp. 489-496.

[78] *Die Klagelieder: Forschungsgeschichte und Auslegung*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, especialmente pp.22-31.

[79] "Lamentation over the Destruction of Ur", in: J. B. Pritchard ed., *ANET*, Princeton, Princeton University Press, [1950] ^{2}1955, pp. 455-463.

[80] *Op. cit.*

[81] "The Alleged Sumerian Influence upon Lamentations", in: *VT 18*, Leiden, E. J. Brill, pp.198-209. Talvez a maior fraqueza de sua crítica reside em sua restrição ao horizonte da composição literária. Por um lado, detêm-se a contextar semelhanças em formas de expressão entre tais textos, chegando à conclusão pouco brilhante de que cada um desses texto vale-se de construções oriundas das respectivas culturas. Pano-de-fundo de uma tal discussão é a idéia de uma espécie de adaptação de tais cantos estrangeiros (inclusive em sua forma de referir-se às situações lamentadas!) à realidade nacional. Diante disso o autor acentua que, se alguma influência suméria atingiu a Palestina, isso deve ter sido pela mediação da literatura dos canaaneus, hurritas, hititas e acádios, onde não há evidência de recepção ou cultivo de um tal tipo de literatura. O autor vê como máxima possibilidade que a idéia de que se pode escrever um lamento sobre a destruição de uma cidade poderia não ser nativa, o que no entanto não poderia se chamar de uma *influência suméria* sobre Lamentações. Aqui, o erro parece ser de perspectiva. Talvez tal erro esteja já presente, no entanto, naquele que ele procura combater, H-J. Kraus, que infelizmente buscou similaridades dessa natureza e de caráter mais formal, como o uso de expressões como "ah!", bem como citando algumas descrições da situação de desolação lamentada que se assemelhariam às do livro Lamentações. Mas, com isso, afinidades a nível de gênero ficaram por ser devidamente assinaladas. O mais provável é que um tal tipo de influência não se teria dado através de literatura, mas através de contatos mais diretos e outras formas de recepção de tradições litúrgicas. Mesmo a influência de tradições literárias de outros povos na Bíblia não parece remontar à leitura direta desses textos, havendo exceções. Por outro lado, uma análise e formulação de teorias sobre o

apenas Kramer é orientalista entre os citados. No entanto, o caso não é isolado, sendo apenas expressão de uma interdisciplinaridade atualmente pouco levada a sério no mundo bíblico. O último comentador a deter-se algo diante desta questão foi Hillers[82], que aliás tem vários trabalhos revelando semelhante preocupação. Infelizmente, no entanto, seu comentário é anterior a uma série de publicações de textos originais que não estavam à disposição e discussões sobre os mesmos. Após ele, C. Hardmeier, em sua dissertação[83], chega a tratar lateralmente da questão de um gênero coletivo de lamento sumério sobre a catástrofe. Como Hillers, não chegaram a seu conhecimento textos e trabalhos novos a respeito. Em seu tratamento da questão restringe-se, entre os "lamentos sumérios sobre a destruição de cidades (e seus templos)", apenas ao referente a Ur e ao que, publicado então por C. J. Gadd[84], veio a ser reconhecido como parte do lamento sobre a Suméria e Ur, de maneira que trata somente de "ambos lamentos sobre a destruição de Ur" e, por outro lado, não entra em considerações sobre os lamentos acompanhados por instrumentos *balag*. Embora seu trabalho seja um avanço relativo nesta questão, sua avaliação parece deixar-se dominar pela mediação de Kraus[85] e permanece privada de elementos bastante importantes para uma tal discussão. Recentemente W. C. Gwaltney Jr. apresentou, no entanto, um artigo[86] em que este diálogo interdisciplinar volta ao meio exegético e que

---

desenvolvimento de gêneros literários sumérios como parte da "cultura erudita", tal como o faz H. L. J. Vanstiphout em seu artigo "Some Thoughts on Genre in Mesopotamian Literature", in: K. Hecker e W. Sommerfeld, eds., *Keilschriftliche Literaturen*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 1986, pp.1-11. A uma fase de coleta de elementos e motivos, seguir-se-ia um período de padronização ou clássico, ao que, com o advento de redimensionamentos, se seguiria um processo de dissolução do gênero. Evidentemente, as culturas mesopotâmicas tiveram, ao lado de uma diferenciação e centralização muito maior da sociedade, também um corpo maior de pessoas encarregadas da escrita e da administração documentada, o que se constituiu como base para uma "existência literária" mais desenvolvida. As "escolas" de escribas, por exemplo, podem ser tidas como núcleos de um longo trato com textos, justificando tal empresa. Talvez o argumento mais forte nesta direção seja a crescente restrição do domínio dalíngua suméria a setores encarregados do culto e da administração, de modo que, como o latim na Idade Média, o sumério tornou-se mesmo parte de um pequeno mundo dentro da sociedade. Ainda assim, um tal esforço pode deixar de perceber que mesmo os literatos, e mesmo onde eles tenham sido suficientemente numerosos para se falar de uma tal "subcultura" dentro de um complexo social maior, não deixaram de partilhar e ser influenciados pelos gêneros mais presentes na vida da população, em termos da religiosidade, enfim. Seria necessário ver uma tal fase inicial não apenas como uma "coleta" mas como em grande parte uma reprodução e, apenas de certa forma uma resposta ou reação ao conjunto das formas de compreensão e expressão de uma dada sociedade. Evidentemente tal tensão viva entre literatos e expressão popular se mantém nas outras fases.

[82] *Op. cit.*, pp. XXVIII-XXX.

[82] *Op. cit.*, pp. XXVIII-XXX.

[83] *Op. cit.*, pp. 326-330.

[84] "The Second Lamentation for Ur", in: D. W. Thomas *et al.* (eds.), *Hebrew and Semitic Studies* (Ps. G. R. Driver), Oxford, Clarendon Press, 1963, pp. 59-71.

[85] *Op. cit.*, esp. pp. 8-13.

[86] "The Biblical Book of Lamentations in the Context of Near Eastern Lament Literature", in: W. W. Hallo *et al.* ed., *Scripture in Context II*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1983, pp. 191-211.

merece ser mais detidamente tratado face à literatura especializada mais recente, em parte já citada e avaliada pelo articulista. Alguns sumeriólogos[87] e especialmente uma sumerióloga, Margaret Whitney Green[88], têm oferecido elementos preciosos para o avanço da discussão sobre o chamado gênero (sumério) do lamento sobre a cidade (destruída), o que merece entrar em consideração quando se pergunta pelo gênero de Lm 2. Justifica-se uma expectativa ante a publicação, desejavelmente bem traduzida, comentada e avaliada, do texto da Lamentação suméria sobre Nippur, último dos textos considerados deste gênero com texto relativamente bem preservado que se tornará então mais acessível à pesquisa[89]. Todavia, os citados textos já publicados e avaliados por M. W. Green e o mais Piotr Michalowski tornam mais visível o conjunto desses textos, suas semelhanças e particularidades, bem como trabalhos mais recentes sobre os cantos chamados *balag* e *eršemma* já possibilitam situar algo melhor estes textos no interior da literatura suméria de lamento[90]. Alcançar alguma clareza e arriscar a formulação de algumas hipóteses compreensivas destes fenômenos, finalmente perguntando-se pelas possibilidades de relações de gênero com o livro bíblico de Lamentações e particularmente com seu segundo capítulo é o objetivo deste subítem, evidentemente dentro dos limites de compreensão do tema e de tempo para tanto que sobre este trabalho se impõem. Certamente permanecem dificuldades, entre outros motivos pelo fato de que, além do escasso material escrito, o interesse em reconstruir hipoteticamente algo do modo de vivência cúltica popular e em suas relações com um corpo de religiosos talvez não restritos ao templo e à oficialidade não são preocupações básicas dos sumeriólogos em geral.

Aqui cabe, antes de mais nada, identificar os textos tratados e tentar uma apresentação de como parece ser correto compreender-se tais "lamentos sobre (a destruição de) cidades sumérias", o contexto em que elas surgem e que as sucede. Sob

---

[87] Entre eles estão especialmente alguns envolvidos com a publicação desses textos: P. Michalowski, S. N. Kramer, H. L. J. Vanstiphout, T. Jacobsen, M. Civil, W. W. Hallo, J. Renger, J. Krecher, A. Falkenstein, D. O. Edzard, M. E. Cohen, J. S. Cooper, R. Kutscher *et al.*

[88] Especialmente em *Eridu in Sumerian Literature*, dissertação (não publicada, disponível em microfilme) oferecida à Universidade de Chicago sob a orientação de M. Civil, Chicago, 1975, o capítulo 9 "Sumerian Lamentations", pp. 277 a 325. Também dela, "The Eridu Lament", in: E. Leichty *et al.* (eds.), *JCS 30*, Cambridge, The Baghdad School of the Americal Schools of Oriental Research, 1978, pp. 127 a 167 e idem, "The Uruk Lament", in: E. Bender (ed.), *JAOS 104*, New Haven, American Orental Society, 1984, pp. 253-279.

[89] Tal edição está sendo preparada por H. L. J. Vanstiphout, cf. Michalowski, *op. cit.*, p5 nota 26.

[90] J. Krecher, *Sumerische Kultlyrik*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1966; idem, "Klagelied", in: D. O. Edzard (ed.), *Reallexikon der Assyriologie*, Vol. 6, Berlin, Walter de Gruyter, 1980-1983, pp. 1-6; R. Kutscher, *Oh Angry Sea (a-ab-ba hu-luh-ha): The History of a Sumerian Congregational Lament* (YNER 6), New Haven e London, Yale University Press, 1975; M. E. Cohen, *Balag-compositions: Sumerian Lamentation Liturgies of the Second and First Millenium B.C.* (SANE vol. 1, fascículo 2), Malibu, Undena Publications, 1974; idem, *Sumerian Hymnology: The Eršemma* (HUCA Supplements, 2), Cincinnati, KTAV Publishing House, 1981.

esta classificação se incluem, em três catálogos do período babilônico antigo[91], seis textos, cinco dos quais tendo sido aparentemente identificados e do sexto podendo restar algumas partes em dois fragmentos encotrados em Nippur[92]. Dos cinco mencionados, três estão claramente identificados. Referido como *tùr-ra-na* encontra-se o *Lamento sobre a Destruição de Ur* (abreviado de ora em diante LU)[93]; sob u_4 *šu-bal ak-dè*, também na forma variante u_4 *šu-bal-ki-ta*, está indicado o *Lamento sobre a Destruição da Suméria e de Ur* (abreviado de ora em diante LSU)[94]; igualmente parece não haver dúvida de que sob *tùr me-nun-na*, também na forma variante *tùr me-nun-e*, trata-se do *Lamento sobre a Destruição de Nippur* (abreviado de ora em diante LN)[95]. Os citados catálogos apresentam ainda as palavras iniciais (esta a forma geralmente utilizada na mesopotâmia para identificar textos em catálogos e similares) de três outros lamentos, *uru me-zi-da*, u_4*-huš ki-en-gi-ra* e u_4*-huš an-úr-ra*, dois dos quais devem ser o *Lamento sobre a Destruição de Eridu* (abreviado de ora em diante LE)[96] e o *Lamento sobre a Destruição de Uruk* (abreviado de ora em diante LW)[97], uma palavra definitiva não sendo possível pelo fato de que os fragmentos dos tabletes sobre os quais os citados lamentos estão escritos não incluem as linhas iniciais dos mesmos. Menos clareza ainda há sobre os acima referidos fragmentos que poderiam ser um outro lamento sobre Nippur. Por não ter sido possível um tratamento dos textos originais em questão, segue-se aqui os sumeriólogos e sumerióloga que se detêm sobre o tema. Os citados fragmentos até então insuficientemente identificados são também excluídos da discussão.

Pelo material até então à disposição não é possível uma datação segura destes

---

[91] Dois catálogos são oriundos de Nippur: S. N. Kramer, "The Oldest Literary Catalogue: A Sumerian List of Literary Compositions Compiled about 2000 B. C." in: *BASOR* 88, S/n.t., 1942, pp. 10-19. Um catálogo é de Ur: idem, "New Literary Catalogue form Ur", *RA* 55, S/n.t., 1961, pp. 169-176.

[92] Cf. Green, *Eridu in Sumerian...*, *op. cit.*, p. 278 nota 3, os textos fragmentários identificados como N 1762 e N 1788 podem ser um outro lamento sobre Nippur, o texto estando dividido em *kirugus*.

[93] S. N. Kramer, *Lamentation over the Destruction of Ur* (AS 12), Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1940; idem, "Lamentation over the Destruction of Ur", in: J. B. Pritchard ed., *ANET*, Princeton, Princeton University Press, [1950] ^{2}1955, pp. 455-463; T. Jacobsen, *The Harps That Once...: Sumerian Poetry in Translation*, S/ed., New Haven, 1987, pp. 447-474. H. L. J. Vanstiphout prepara uma nova edição crítica deste texto para publicação, tomando em conta duplicatas encontradas.

[94] Inicialmente partes deste texto foram publicadas separadamente como, p. ex., Gadd, *op. cit.* Atualmente a melhor edição crítica deste texto, com análise bastante acurada do contexto literário e histórico em que surge é a de Michalowsky, *op. cit.*, podendo ser consultada também a tradução de S. N. Kramer, "Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur", in: J. B. Pritchard, ed., *ANET*, Princeton, Princeton University Press, ^{3}1969, pp. 611-619.

[95] Este texto conta com apenas alguns trechos traduzidos por D. O. Edzard, *Die "Zweite Zwischenzeit" Babyloniens*, Wiesbaden, Otto Harrasowitz, 1957, pp. 86-90, mas S. N. Kramer, "Lamentation over the Destruction of Nippur", *op. cit.*, oferece uma resenha dos conteúdos tratados em cada um dos 12 *kirugus*. Uma edição crítica está sendo esperada por H. L. J. Vanstiphout, cf. nota 89.

[96] Edição crítica deste texto com tradução em M. W. Green, "The Eridu Lament", *op. cit.*

[97] Edição crítica deste texto com tradução em M. W. Green, "The Uruk Lament", *op. cit.*

textos. Apenas a destruição de Ur, dando fim à chamada Terceira Dinastia de Ur em cerca 2004 a.C., parece apresentar-se como *terminus ad quem* de todos eles. Apenas LN e LW referem-se a um monarca posterior a tal evento, em ambos os casos Išme-Dagan (reinado entre 1953 e 1935 a.C.), o que bem parece ser o período mais provável de sua composição[98]. LSU transparece de modo mais direto e concreto o fim da citada dinastia, deixando-se ver no pano-de-fundo dos interesses ideológicos de Išbi-Erra (reinado entre 2017 e 1985 a.C.) ou mesmo de outros depois deste. As particularidades de seu texto em termos do mais elevado nível da língua, uma elaboração mais complexa do tema, além de afinidades literárias com hinos do monarca referido parecem recomendar que sua composição seja suposta durante este reinado ou no de seus sucessores mais próximos[99]. Mais difíceis de situar são LE e LU. Green apresenta para LE duas probabilidades: os reinos de Išme-Dagan ou de Nur-Adad (reinado entre 1865 e 1850 a.C.). Para o primeiro, pesa a referência de um hino real dedicado a Enki em que, além de outras afinidades mais gerais com tais lamentos, menciona-se um lamento recitado, do que se infere ter havido durante este reinado um lamento a Enki e Eridu. Ainda assim, não há indícios de alguma restauração de Eridu por monarca, o que dificulta um pouco a hipótese. Já de Nur-Adad há prova arqueológica de que realizou restaurações da cidade e templo (inscrição em Eridu), ainda que sob rei não se tenha conhecimento de que tenham sido compostos outros textos em sumério (além desta inscrição). Michalowski inclina-se, como também parece ser justo inferir-se de Green, a situar também LE no período de Išme-Dagan, com o que se poderia ver ao menos quatro dos cinco lamentos de que se tem conhecimento de seu texto em um período menor do que um século e no interior da dinastia de Isin, o que poderia ter implicações na avaliação destes textos. Ainda mais repleto de incertezas está LU, sendo difícil inferir o contexto mais específico de seu surgimento. De qualquer forma, mesmo que tenha sido composto bem mais tarde, entre 1749-1712 a.C. (Kramer), isso não alteraria muito o quado geral sobre o que se pode considerar um gênero literário de lamento sobre a destruição de cidades sumérias. É justo considerá-los, em contraste com outros, "lamentos históricos", pois são movidos por condições mais "históricas". Tais textos, redigidos no contexto urbano e político e em boa parte para ele voltados, mereceram não sem justiça serem tratados como literatura cuja execução ritual deve ter sido em boa medida um evento cívico. As mesmas características parecem poder ser aplicadas aos "hinos reais", que aqui não serão tratados. Seu contexto de surgimento são os setores mais elevados da sociedade neo-suméria, podendo mesmo terem-se restrito à Dinastia de Isin. Foram escritos e preservados como textos célebres. Green[100] observa que tal gênero literário desenvolveu-se e existiu num período muito curto, não havendo indícios da circulação ou execução de cópias dos mesmos no primerio milênio a.C.. Ao analisar os traços poéticos (menores ou maiores passagens em que apenas um dos

[98] Conforme as duas obras anteriormente citadas.

[99] Esta é a conclusão a que se chega de acordo com a introdução de Michalowski, *op. cit.*

[100] Em: *Eridu in Sumerian Literature*, *op. cit.*, p.278.

elementos vai sendo mudado, linhas em construção paralelística, refrões com maior ou menor complexidade, listas de vários tipos), considera-os como "pertencentes ao instrumentário poético geral encontrado na literatura de todas as culturas, especialmente na literatura oral" (p.286). Ela também lembra que não se pode falar que tais lamentos tenham estejam em *emesal*. Tal dialeto, visto como indício de pertença ao âmbito cúltico, ocorre apenas muito ocasionalmente. Em LSU, por exemplo, apenas uma linha (de 519!) está em *emesal*, mas trata-se da citação do grito de dor pela Deusa Ningal. Em LW não há qualquer uso deste dialeto. Não será sobre esta base, portanto, que se poderá falar de alguma analogia entre tais lamentos e os *balag*. Segundo sua análise, seis temas fundamentais ocupam os lamentos sobre as cidades: destruição, atribuição de responsabilidade pela destruição, abandono da cidade, restauração, retorno da divindade e apresentação de uma oração. Ao descrever a destruição, objetos (arquitetura, tesouros do templo, produtos do campo e horta), pessoas e costumes são vitimados. Como responsável está a assembléia dos deuses. Ainda assim, a "tempestade" de dimensões fantásticas e forças naturais fazem parte deste processo, bem como os inimigos que finalmente são vistos como os que concretamente invadem e destróem (aos quais não se dá muita atenção). O abandono das cidades por seus deuses locais ocorre devido à decisão da assembléia divina. Restauração, retorno da divindade e oração à divindade, diferentemente tematizados, parecem permitir inferir-se que a consagração de santuários reconstruídos tenha dido a ocasião para a qual tais textos foram compostos. LN apresenta mais informações, descrevendo o banquete com música e as oferendas sacrificiais. Jacobson, em sua resenha da tradução de LU por Kramer, assinala afinidades com os lamentos acompanhados por lamentos *balag*[101]. De fato, talvez o mais apropriado seja considerar-se que tais composições valeram-se desses outros rituais mais comuns como modelos para a estruturação real de sua celebração solene e também do texto, ainda que o produto final confessasse traços dessa busca de ampliar as dimensões do evento. Green concorda com Jacobson de modo geral (rejeitando o argumento do *emesal*), sendo de opinião, no entanto, de que se trata praticamente de "literatura real". Ela supõe que antes dos textos escritos, tanto lamentações pela cidade como os *balag*, suas funções teriam sido cumpridas por literatura oral. Se a "literatura real" desapareceu rapidamente, as práticas de lamento ritual prosseguiram através dos lamentos *balag*. De fato, a pergunta por uma influência de um gênero de lamento coletivo sumério pela catástrofe ao livro de Lamentações requer uma ampliação desse quadro.

Kutscher[102] pensa que se pode falar de *Cantos Congregacionais Sumérios sobre a Destruição de Cidades*. No entanto, ele os divide em duas categorias principais. Uma delas, de caráter mais oficial e antigo, inclui textos de elevado caráter literário, em que predomina o dialeto oficial, o *Emesir*, e se faziam notar pelo uso criativo da linguagem,

---

[101] Em: *AJSL* 58, Chicago, The Univerity of Chicago Press, 1941, pp.219-224.

[102] *Op. cit.*, pp. 1-7.

estilo vivo e atenção dedicada ao ritmo. Esses textos parecem ter sido utilizados uma única vez em uma (grande) oportunidade cúltica pública (provavelmente por ocasião da rededicação de templos em cidades anteriormente destruídas) e depois passaram a ser de domínio e interesse das escolas de escribas, tais textos tendo sido copiados várias vezes e constando de vários catálogos do período neo-sumérico (ou babilônico antigo). Os textos geralmente conhecidos como os "lamentos sumérios sobre a destruição de cidades (ou seus templos)" são os principais desta categoria, já tendo sido sumariamente apresentados acima. A este grupo parecem pertencer também o que se chama de lamentos *balag*, ainda que, em geral, neles não constando um título que os identificasse como tais[103]. O termo associado a tais cantos, que partilham das mesmas características acima, refere-se a lamentos rituais tematizando desastres públicos que foram utilizados acompanhando reconstruções ou reparações de templos. Na outra categoria se incluem lamentos de caráter mais ritual, cúltico. Isso se expressa tanto pelo uso do dialeto *Emesal* (possivelmente especialmente associado à prática cúltica) como pela forma repetitiva com que se compõem, repletos de clichês pouco imaginativos e sem cuidado com o ritmo poético. Tais lamentos congregacionais utilizam-se freqüentemente da primeira pessoa do plural e ocasionalmente estão identificados com os sacerdotes *kalû*. Tais lamentos ao descrever a violência, generalizam-na, valendo-se de expressões estereotipadas de destruição e lamento que, inclusive, se repetem bastante. Kutscher vê nesses lamentos, especialmente dos períodos neo-assírico e selêucida, a emergência de um *novo* tipo de lamento comunitário sobre a destruição de cidades. Embora procurando acentuar uma diferença entre as duas categorias, Kutscher termina suas considerações referindo-se a tais lamentos comunitários posteriores como formas mais estereotipadas dos lamentos *balag*, então já não tão claramente referidos a uma situação histórica localizada mas como que se tendo constituído em "lamentos de múltiplo uso". Esses lamentos tardios foram ocasionalmente traduzidos ao acádico, mas, possivelmente por não serem considerados boa literatura, em geral não foram considerados pelos catálogos dos escribas. Ao menos num período mais tardio, tais textos eram ligeiramente adaptados de uma situação para outra, também sendo utilizados por ocasião da reconstrução e reparação de templos. Ainda assim, da época de Assurbanípal e do período babilônico antigo há algumas relações desses lamentos, que, na opinião de Cohen, seriam um só e mesmo gênero em diferentes fases de seu desenvolvimento e de acordo com diferentes contextos históricos e culturais em que foram utilizados. Parece mais adequado seguir a compreensão deste último

[103] A razão seria bastante simples. *Balag* são instrumentos musicais, possivelmente uma espécie de instrumentos de percussão, embora haja sumeriólogos que os considerem ser uma espécie de harpa. Certo tipo de lamentos por desastres públicos eram acompanhados por tais instrumentos e há, de fato, alguns cantos desses que são identificados como "lamentos *balag*". Tais cantos foram utilizados acompanhando a demolição e reconstrução de templos que precisavam ser "refeitos" (devido à precariedade dos materiais de construção disponíveis, uma vez que na mesopotâmia pedras são mesmo uma raridade, precisando ser trazidas de longe). Uma vez realizado o ritual, tais textos passavam ao domínio e reprodução das escolas de escribas, não sendo identificados pelo instrumento que os acompanhava, mas em geral pelas linhas iniciais do poema, como era normal.

sumeriólogo, atribuindo talvez diferenças de qualidade no domínio da língua não tanto a uma distinção genérica mas a uma condição nova: a língua suméria deixou de ser falada e permaneceu cultivada como linguagem do âmbito religioso, além de que se deve atribuir um cuidado maior com o estilo e a linguagem a um âmbito mais nobre, que de fato parece ser o contexto dos lamentos que Kutscher separa como pertencendo a uma primeira categoria. Os sacerdotes *kalû*, que parecem estar vinculados a este âmbito de lamentos, parece terem sido uma categoria marginal entre os sacerdotes mesopotâmicos no período babilônico antigo[104]. Isso poderia explicar o reservado recurso à forma de linguagem que lhes parece ter sido característica nos grandiosos lamentos "históricos" sobre a destruição de cidades. Um reforço para essa tese poderia ser o que ocorreu com os *eršemmas*, que, ainda que sendo um gênero bastante bem estruturado e conciso, com o passar do tempo foram perdendo seu caráter mais literário. Os *eršemmas*, que em si mesmo eram o nome de um tipo específico de texto, foram sendo, se já não parcialmente desde os tempos mais antigos, mais e mais utilizados na seqüência a tais lamentos *balag*, sendo prescritos em liturgias: "tal *balag* seja usado (em tal ocasião) com tal *eršemma*", finalmente sendo mesmo sendo transcritos conjuntamente, testemunhando já alterações mútuas de gênero.

Cabe aqui uma breve incursão a este universo dos lamentos litúrgicos sumérios, especialmente a partir dos estudos já citados de M. E. Cohen. Parece ter havido uma íntima relação entre dialeto *emesal*, os sacerdotes *kalû*, os lamentos *balag*, bem como os textos chamados *eršaḫunga*. Ainda que haja muitas incertezas na pesquisa, pode-se fazer algumas hipóteses de trabalho quanto a algumas das funções que os sacerdotes *kalû* desempenharam desde o terceiro milênio a.C.. Vários fragmentos desta época colocam tais religiosos em situações de lamento fúnebre, por ocasião do enterro de falecidos, em conexão com a utilização de instrumentos de percussão, lamentos, choro e a expressão de gritos de dor (*ah!*). Nos tempos mais antigos não é possível uma clareza de suas ocupações nos templos cúlticos. Extrapolando de fontes especialmente do primeiro milênio, suas atividades abrangeram ao menos a quatro tipos básicos mais específicos. A primeira,

---

[104] Cf. J. Renger, "Untersuchungen zum Pristentum der altbabylonische Zeit. 2. Teil (Schluß)", em: *ZA* 59, Berlin, Walter de Gruyter, 1969, pp. 187-195 (mas também pp.195-199 sobre o superior desses, o *kalamāḫum*). Segundo os estudos de Renger, os *kalû* parecem ter ocupado uma posição bastante marginal e subordinada entre os liturgos do período babilônio antigo. Além de que ao menos do período mais antigo eles podiam ser oriundos da condição de escravos, eles eram obrigados a prestar serviços públicos, e eventualmente também ficavam sujeitos a tributação, o que só parece ter sido o caso em outras duas categorias bastante inferiores. Também incomum na categoria dos sacerdotes, esses liturgos foram eventualmente uma espécie de "servos" (*erén*) e trabalharam para particulares. Os *kalû* parece terem estado em número realmente muito reduzido. Há que assinalar, no entanto, que muitos deles não o eram de "tempo integral", exercendo outras profissões como fonte de sustento e agindo em função litúrgica apenas eventualmente. Por outro lado, sua vinculação efetiva mas bastante marginal aos templos, sua condição possivelmente menos letrada, além de seu constante envolvimento com a população em geral, interessada em que estes liturgos os acompanhassem nos momentos em que as súplicas à divindade se faziam necessárias ou por ocasião de perdas humanas, talvez se possa ver nesta categoria de liturgos uma afinidade maior com os que devem ter existido na Palestina. É possível que tal condição socialmente inferior dos sacerdotes *kalû* seja pano-de-fundo para existência de ditos depreciativos sobre os mesmos.

talvez mais antiga e referencial, é a recitação de composições em rituais fúnebres, e possivelmente a composição ou escolha dos textos próprios. É possível que eles tivessem alguma espécie de "especialização em relações com o mundo inferior". Outra função é a recitação de "hinos de encantamento" visando manter afastados demônios maus em ocasiões como o saída de um grupo ou uma expedição em viagem ou ainda a dedicação de edifícios e objetos. Uma terceira função identificável era a recitação de lamentações e possivelmente de *eršemmas* durante os procedimetos de derrubar partes ou todo um santuário, a fim de renová-lo. A função seria especialmente não permitir a ira divina devido a tais atos, o que se pode ter extendido por ocasião da restauração de objetos sagrados. Finalmente, a recitação de lamentações e *eršemmas* específicos em base cíclica certos dias de cada mês tinham como finalidade vigiar e prevenir a ira divina por atos inconscientemente cometidos pela cidade ou pelo rei. Provavelmente esta última função tornou possível a preservação de certos gêneros da literatura em *emesal*. Os sacerdotes *kalû*, em todo o caso, deviam decidir sobre os textos a serem utilizados ou se cabia valer-se de novas composições que, vinculadas a uma situação particular, não entrariam novamente em uso. Importante era, em todo o caso, sua relação com os caprichos e a dimensão iracível dos deuses, que precisava ser evitada ou amainada com eficiência. Neste contexto situam-se, por exemplo, "orações pela pacificação do coração (dos deuses)", os *eršaḫungas*, que se foram incorporando aos *eršemmas* no primeiro milênio, quando estes passaram a apresentarem-se mais diretamente ligados aos lamentos *balag*.

As "lamentações *balag*" eram textos muito grandes, algumas obras alcançando mais de quinhentas linhas poéticas. Por esta razão não há, até onde se sabe, nenhum *balag* cujo texto esteja completo. Tendo sido escritos ou em tabletes de argila muito grandes (e por isso facilmente danificáveis) ou em diversos pequenos tabletes (cuja devida pertença mútua encontra imensas dificuldades para ser estabelecida com alguma probabilidade), a pesquisa têm de contentar-se, para sua análise, com inúmeros fragmentos de diversos "todos". Eles parecem ter constituído, por outro lado, um gênero central da literatura litúrgica mesopotâmica de influência suméria, sendo encontrados em tabletes por um espaço de tempo que se extende desde o início do segundo milênio a.C. até o período selêucida, completando assim quase dois mil anos de tradição composicional e ritual. Seu texto consistiu de três elementos básicos: louvor, narração e importunação. O louvor ocupa a maior parte, acentuando uma sincera devoção a Deus por parte de seus suplicantes. A este segue-se a seção narrativa, relatando em lamentos a destruição e estado desolador da região, ocasionado por catástrofes naturais, invasões, tudo tendo seu pano-de-fundo na desmisericordiosa ira divina. A intercessão de deusas é também descrita, essas chorando o destino de sua terra, seus templos e seu povo. A isso se seguem importunações à divindade, que é rogada deter a ruína total, acalmando seu coração e voltando-se favoravelmente a seu povo. Tais textos estruturavam-se em unidades chamadas *kirugu* que, além do tamanho variado, não precisavam ter muita relação entre si. Inicialmente havia uma indicação explícita: "primeiro..., segundo..., terceiro *kirugu*. Tal prática foi substituída por meros traços horizontais mais marcados, às vezes

intercalando-se aos *kirugus* uma linha (*gišgigal*) que retomava algum tema ou uma idéia básica. Os *kirugus* finais preservados do período mais antigo algumas vezes incluíam uma oração pela pacificação do coração divino. Em todo o caso a divindade era convocada a cessar as forças destruidoras. Em *kirugus* finais encontra-se "esta súplica ..... retorne o templo ..... ao seu lugar". No primeiro milênio a.C., no entanto, os lamentos *balag* serão mais intimamente ligados aos chamados *eršemmas*.

Eršemma é uma expressão que pode ser traduzida como "gemido (*èr*) do tambor *šèm*". Este tambor, chamado *ḫalḫallatu*, tinha uma base metálica, e pode ser que a denominação seja mais relativa à sonoridade do que ao conteúdo de tais cantos, pois eles são freqüentemente colocados em contextos pouco tristes ou fúnebres, não se podendo ter clareza. Os textos mais antigos de que se pode fazer alguma idéia são do segundo milênio a.C., caracterizando-se pelo uso do dialeto *emesal*, dirigindo-se a divindades, que são o objeto o seu tema exclusivo. Trata-se de uma unidade literária bastante simples e curta, as linhas iniciais contendo uma lista de epítetos, cidades ou construções religiosas. Podem ter caráter narrativo em torno a motivos mitológicos, lamentar sobre catástrofes e expressar hinos de louvor. Há sobreposições, por exemplo descrevendo narrativamente eventos mitológicos com conseqüências catastrofais para a nação ou que se constituem em uma forma de louvar características da divindade. Os *eršemmas* do primeiro milênio são mais longos, tendo em geral duas ou três seções. Nesta fase, a última seção passou a conter uma "oração pela pacificação do coração" (*eršaḫunga*, "clamor que pacifica o coração") de diversas divindades, que são alistadas, cada uma em conexão com um curto refrão. Semelhantes expressões parecem sido já parte da espiritualidade pessoal, constando em "cartas de oração", o pedinte, fazendo uso de formações imperativas tendo-se dirigido à divindade como "teu servo". Tais "cartas" eram depositadas junto a uma estátua divina, escritas em *emesal*. Os textos próprios do gênero *eršaḫunga* eram cantados como parte de uma cerimônia com sacrifícios conduzida pelo sacerdote *kalû* em presença do suplicante (e, como em outros tipos de petição, de familiares ou afins). Tal desenvolvimento dos *eršemmas* pode ser visto como resultado do uso de tais textos en conexão com as lamentações *balag*, os *eršemma* tendo sido mesmo considerados uma seção final de composições *balag*. Finalmente, algo do conteúdo dos *eršemma* parece ter passado a influenciar a composição das lamentações *balag*. São observáveis tanto a utilização de trechos de *eršemmas* no interior de lamentos *balag*, como ocasionalmente *eršemmas* inteiros são feitos uma seção (*kirugu*) de um lamento *balag*. Cohen é de opinião que os *eršemmas* seriam um gênero mais antigo, material dos quais teria sido utilizado para a composição dos lamentos *balag*. O caráter sintético e bem estruturado e centrado em apenas um tema de um *eršemma* contraposto ao caráter mais extenso, redundante, frequentemente sem uma seqüência lógica clara bem como a falta de uma definição de partes constituintes de um *balag* parece também apontar nesta direção. Embora, como típico em textos litúrgicos da região, tanto em um como em outro se fez uso de unidades textuais preexistentes (ao menos como modelo), tal traço parece ser mais marcado nos lamentos *balag*. No primeiro milênio, os *eršemmas* geralmente eram copiados ou na

seqüência a lamentos *balag* ou em tabletes com vários *eršemmas*. Quando um *eršemma* era copiado sozinho em um tablete, era acompanhado muitas vezes das instruções muito particulares de recitação deste texto numa determinada ocasião. Isso poderia ser interpretado como traços de uma anterior autonomia litúrgica. Ainda assim, Cohen reinterpreta o sentido de um fragmento de texto ritual de Mari, do segundo milênio a.C., onde um *eršemma é* cantado *em pé* pelo rei e pelos os sacerdotes *kalû* (possivelmente porque o rei não teria sabido cantar corretamente tal texto) com acompanhamento dos tambores *halḫallatu* após estes sacerdotes terem cantado uma "canção dos instrumentos *balag*". Isso indicaria que os dois tipos de texto eram utilizados conjuntamente não apenas em um período mais recente do seu desenvolvimento litúrgico. De qualquer modo, ambos os tiposde canto são encontrados freqüentemente juntos, entre outras oportunidades, por ocasião de reformas em templos ou na consagração de tambores sagrados. Uma característica muito interessante é que, em algumas descrições de procedimentos rituais se pode perceber uma conexão entre os lamentos *balag* e o oferecimento de sacrifícios, sendo apresentadas aos deuses um pequeno banquete. Ambas as expressões rituais estariam em ligação com o interesse em evitar a ira dos deuses. Em geral, esses momentos marcavam especialmente o início da atividade de demolição e reconstrução, os *eršemmas* sendo reservados mais para o fim, talvez já mais marcados pela alegria de devolver o lugar sagrado a seu devido uso do que pelo medo da esfera e âmbito divinos com os quais se entrava em contato talvez muito próximo ou inadequado.

Caberia ainda mencionar um caso interessante de um lamento *balag* de caráter mais "histórico" em tempos bem mais próximos do livro de Lamentações. Datado do período selêucida, há um lamento em acádico (ainda que possivelmente tenha proceda de um original sumério) referindo-se ao ataque dos "Gutian" a certas cidades babilônicas. Insignificante do ponto de vista literário, centra-se no motivo "A Filha de .....(nome de cidade)... está chorando...". Isso relativiza uma diferenciação tão grande, em termos genéricos, entre lamentos "rituais" e lamentos "históricos", ao menos de modo que não se pode dizer que o gênero se foi esvasiando de ligações com o que teriam sido "modelos nobres" da antiguidade (os citados lamentos sobre a destruição de cidades), mas pelo contrário, que a vivência mais cotidiana destes lamentos mais simples sobre a mesma temática que se manteve por longo tempo na tradição popular e se constituiu em um pano-de-fundo tanto dos primeiros quanto dos posteriores, seu surgimento (dos lamentos "históricos") como literatura tendo sido antes desenvolvimentos particulares de um amplo e diferenciado *Sitz im Leben* no ambiente mesopotâmico de influência sumérica.

Não é possível aqui avançar a todas as conseqüências das considerações aqui oferecidas. Uma apreciação mais detida de afinidades entre ambas as produções de literatura de lamento sumérica e hebraica exigiria um estudo mais detido. Aqui poderia ser indicado o trabalho de E. S. Gerstenberger[105], que procura avançar hipóteses para a

[105] *Der bittende Mensch, op. cit.*

compreensão da ritualidade e da sociologia das súplicas pessoais no AT com base nos respectivos paralelos mesopotâmicos. Aqui tenta-se apenas apresentar elementos para uma melhor visualização das possibilidades e dificuldades, mas sobretudo buscando iniciar um correto dimensionamento da pergunta por relações de gênero entre Lamentações 2 e os lamentos sumérios a eles equiparáveis. Pode-se considerar que as afinidades de gênero entre ambas as culturas vizinhas extrapolam necessariamente a casualidade de que algum texto antigo tenha ou não caído em mãos de novos escritores. Antes trata-se de todo um complexo de vivências que é de certa forma partilhada por uma povos próximos não apenas geograficamente. Ainda assim, a pergunta por indícios de uma produção litúrgica de cunho mais popular precisa realizar-se primariamente desde indícios fornecidos pelos próprios textos bíblicos.

2.3. Sobre o gênero de Lm 2

Esta questão encontra confessada dificuldade por parte dos exegetas que consigo se ocupam. Consenso permanece apenas no reconhecimento de que se trata de uma reação à catástrofe de 587 a.C., ou seja, o cerco, tomada e destruição de Jerusalém, e com ela da própria unidade e existência política nacionais. O texto deixa perceber as conseqüências disso para a vida das pessoas e para a paisagem: ruinas, mortos, fome, deportações, etc. Mas que tipo de texto é este que respira tal situação? As soluções propostas variam entre tratar-se de uma liturgia de lamento diante da destruição do templo, uma prática suspeita de ter antecedentes milenares já entre os sumérios[106], e ser uma espécie de poema, uma reflexão sobre o tema da catástrofe a já alguma distância de eventos reais[107]. Em geral

---

[106] Tal a posição de Hans-Joachim Kraus, *op. cit.* Ver também W. C. Gwaltney Jr., "The Biblical Book of Lamentations in the Context of Near Eastern Lament Literature", in: W. W. Hallo ed., *Scripture in Context II*, S/n.t., 1983, pp.191-211.

[107] Desta posição Otto Kaiser, *op. cit.*, que pensa (p.298) tratarem-se "nestas canções", de "poemas espirituais (*geistliche Dichtungen*)" ou "poema de papéis (*Rollendichtung*) tendo diante dos olhos a comunidade e seu Deus": "Se está bem aconselhado quando não se tenta pressionar, na cama de força [equivaleria à idéia de uma camisa de força] de um originário gênero de canção, um poema cujo caráter alfabético e forma mista indicam um surgimento literário, mas em lugar disso se pergunta por sua intenção e pela obediente submissão de antigos elementos de gênero. (*Man ist wohlberaten, wenn man eine Dichtung, deren alphabetischer Charakter und deren Mischform auf ihre literarische Entstehung verweisen, nicht in das Zwangsbett einer ursprünglichen Liedgattung preßt, sondern statt dessen nach ihrer Absicht und der ihr gehorchenden Unterordnung älterer Gattungselemente fragt*)" p.330. O citado autor, por um lado, considera que os elementos de diversos gêneros tentam atingir não primeiramente à divindade mas à comunidade (p.299), e por outro, que "Aqui estavam trabalhando homens que viviam com as coleções de orações transmitidas (*überlieferten Gebetssammlungen*) e com as coleções de ditos proféticos e de sua inspiração (*Geist*) ressaltavam o que devia mover o coração tanto dos fiéis como de seu Deus nos dias de memória pela destruição de Jerusalém" (p.331). Ele pensa que, além de comover os endereçados, a canção visava também manter neles viva a disposição ao lamento até o atendimento de suas súplicas (p.299). Com isso pode-se reconhecer a relativização de sua definição como "poema", que finalmente é entendido como uma oração e cujo uso litúrgico ou cúltico fica latente. O autor procura, no entanto, privilegiar a posição do(s) autor(es), o caráter literário de sua

os exegetas chegam a admitir a possibilidade de que tais textos tenham sido *utilizados* (posteriormente) para fins cúlticos, em cerimônias de memória e dor pela destruição de Jerusalém, mas não há consenso em que os textos tenham sido *compostos* para fins litúrgicos e muito menos que em tais textos se encontre material *surgido* dessas ocasiões. Ainda assim, Westermann[108] chega a supor uma *tradição oral* por trás dos textos: "...as palavras que eles então ouviram, não puderam mais esquecer". A pergunta aqui é: que tipo de texto é Lm 2, a que gênero pertence? Trata-se de uma reflexão, por si mesma não pertencente ao âmbito litúrgico, ou chega a ser uma liturgia, quem sabe até dramatizada? Tem-se aí um canto, uma oração, um texto para leitura meditativa, recitada por um ou mais liturgos? Os traços de gênero em Lm 2 não deixam clareza quanto a isso. Eles se deixam ligar a diversos gêneros e há partes difíceis de definir como tais. Isso é visível na variedade de estruturações e nos nomes de suas partes oferecidos pelos diferentes exegetas. Enquanto alguns exegetas transformam a estrutura do texto quase que numa

---

composição. Ele parece tratar o texto como um *salmo antológico*, compreensão exposta, por exemplo, em J. Becker, *Israel deutet seine Psalmen*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1966, pp.74-77 e seguida para Lamentações já por E. Cothenet, "Lamentations", in: *Dictionaire du Catholicisme*, aujurdhui, demain, Tome VI, S/n.t., 1967, pp.1725-1732, segundo referência em Claus Westermann, *Die Klagelieder* Forschungsgeschichte und Auslegung, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1990, pp.11 e 44s. Renate Brandscheidt, *op. cit.*, também considera todo o livro de Lamentações como uma obra literária.

[108] *Op. cit.*, pp.92-95. Citação da página 94. Westermann propõe uma tradição oral que foi posteriormente retrabalhada alfabeticamente, ele sendo de opinião que a fase oral não se pode mais reconstituir. Ele pensa que se trata de salmos de lamento coletivo repletos de elementos do lamento fúnebre, e a explicação para isso é exatamente o contexo em que o autor pensa terem se composto tais cantos: as cerimônias de onde elas teriam surgido seriam mesmo impregnadas de uma ambivalência de propósito, sendo em parte expressão de dor por perdas irreparáveis e em parte uma busca de, através de lamentos coletivos, "verter o coração diante de Deus" na súplica, que mal chega a se esboçar, por sua compaixão. A alfabetização das canções teria transtornado uma ordem interna dos elementos de gênero, entre outras coisas. No entanto, ele pensa que boa parte dos textos é herança de uma tradição oral de canções de lamento sobre esta catástrofe. Sua forma escrita teria sido ocasionada pelo passar de gerações, pelo receio de que esta experiência não ficasse como ensino aos já algo distante dela nascidos. Ele procura enfatizar uma suposta evidência de que os textos respiram e transpiram as expreriências imediatas diante da catástrofe, sem oferecer para isso maiores indícios. Seu maior referencial é o consenso geral ou parcial que ele pretende ver entre os comentadores quanto a determinados pontos. Criticando nem sempre devidamente outros exegetas de não reconhecerem o valor teológico do lamento, o autor quer ter aí seu ponto alto, oferecendo também uma visão rápida da pesquisa até então. Ele constata que os historiadores se referem a guerras e destruições de cidades apenas da perspectiva militar: sem trazer à palavra o testemunho, a dor daqueles que, em geral sem culpa alguma, sofrem as conseqüências de tais atos. Ele vê nos lamentos pela cidade suméria de Ur (ver, por exemplo, S. N. Kramer, *Lamentations over the Destruction of Ur* [Assyrological Studies 12], Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1940) e no livro bíblico de Lamentações exemplos de uma transmissão, pelas gerações, de tais memórias desde a perspectiva das pessoas atingidas. Além dissso, ele supõe que "...as primeiras experiências de destruição de grandes cidades, que realmente constituiram-se um pequeno mundo por si, em alguns círculos culturais exerceram uma impressão tão profunda aos atingidos, que ela aproximou-se à dimensão de experiências primárias da humanidade - uma nova experiência, feita em muitos lugares por todo o mundo em [alg]um estágio cultural." (p.31). Ele pensa que tal hipótese recebe um apoio se for possível constatar que o lamento sobre Ur, ocasionada pela "grande tormenta" constituiu-se também em uma alusão (*Anspielung*) à grande catástrofe natural da prehistória.

síntese do conteúdo dos versos (evadindo-se assim de uma classificação), outros dividem-no em subunidades que contém diversos tipos de texto. O texto poderia ser considerado como constituindo-se numa estrutura com os seguintes elementos:

Grito de dor ou pesar (v.1aα1)
Lamentos sobre a ação destruidora de Javé (vv.1aα2-9a)
Descrição da situação social e religiosa (v.9b, c)
Descrição de práticas rituais de lamento (v.10)
Lamento (fúnebre?) pessoal pela situação coletiva (vv.11,12b,c)
Descrição da situação de necessidade (v.12a)
Expressões de consolo a uma coletividade (v.13)
Atribuição de culpa diante de uma coletividade (v.14)
Descrição da atividade de zombadores (vv.15-16)
Lamento sobre a ação destruidora de Javé (v.17)
Convocação ao lamento coletivo (vv.18-19)
Súplica (v.20aα)
Fundamentação da súplica (v.20aβ-c)
Lamento fúnebre coletivo em tom pessoal (vv.21a,b, 22b, c)
com queixa a Javé (vv.21c-22a)

Certamente algumas destas partes poderiam ser subdivididas ou receber outra denominação, mas a acima oferecida estruturação permite visualisar suficientemente os diversos traços de gênero disponíveis, aos quais se acrescentam ainda aspectos de seu conteúdo em determinadas partes e as formas mais claramente reconhecíveis neste texto, acima (2.2) analizadas individuadamente. Há fortes traços de lamento fúnebre[109], de lamentos coletivos e de indivíduos[110] que podem ser compreendidos talvez como um

---

[109] Os traços desse gênero foram analizados de forma mais detida por Hedwig Jahnow, *op.* especialmente nas pp.90-108. Como *possíveis* elementos constituintes de um tal canto fúnebre (denominado, em alemão, *Leichenklage, Totenklage* ou *Leichenlied*) são: o metro em *quinà*; a expressão אֵיכָה; a contraposição do que foi com o que agora é (*Einst-Jetzt*); falas dirigidas ao falecido; citação de lamentos de diversos enlutados; louvor ao morto; motivos de reparação e consolo dos enlutados; convocação dos enlutados ao lamento. De forma clara ou indireta, todos estes traços são encontrados em Lm 2. Por isso, a autora classifica este texto como um "lamento fúnebre político (*politisches Leichenlied*)", uma classificação não plenamente adequada mas difícil de refutar. Os problemas residem, por exemplo, na situação de que Jerusalém não "morreu", continuou existindo ainda que numa situação extremamente outra. A isso acrescente-se que a cidade mesma é consolada e convocada ao lamento. Talvez a expressão "lamento fúnebre público" fosse mais adequada, pois dela poder-se-ia depreender mais claramente a importância que as perdas humanas desta cidade, embora os danos físicos e institucionais também sejam relevante parte de sua temática. Mas a intercessão pelos vivos e súplicas de compaixão a Javé parecem realmente não fazerem parte deste gênero.

[110] Estes gêneros (denominados, em alemão, *Klagelieder des Volkes* e *Klagelieder des Einzelnen*) foram analizados primeiramente por Hermann Gunkel, em: Gunkel, H., e Begrich, J., *Einleitung in die Psalmen* Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, [1933] ^{4}1975, pp.117-139 e 265-292. Mais recentemente, entre outros, por C. Westermann, "Struktur und Geschichte der Klage im AT", in: *ZAW 66*, Berlin, Walter de Gruyter, 1954, pp.44-80. Ainda que R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion* Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon (Calwer Theol. Monographien, Reihe A, Band 9), Stuttgart, Calwer Verlag, 1978, tente exacerbar as diferenças entre ambos os gêneros, eles são, em si mesmos, muito semelhantemente construídos. Kraus, *Psalmen*,

lamento sobre a catástrofe. Por outro lado, há traços de algo como uma pregação ou fala consoladora e reflexiva a uma comunidade. A grande pergunta que antecede um juízo já foi esboçada no início do capítulo: será que Lm 2 constituiu originalmente uma unidade textual ou consiste da junção de textos originalmente pertencentes a diversos contextos? A julgar pela diversidade dos gêneros represesntados, especialmente devido ao fato de que se apresentam em geral como grupos de versos e não se trata apenas de elementos, pode-se pensar mais adequadamente em uma junção de textos, supostamente acrecidos de material próprio. Ainda assim, tal junção mereceria ser avaliada quanto ao gênero. O surgimento de um novo texto que se vale de outros submete-os a uma nova dinâmica, relativizando o caráter próprio desses. Mais decisivo para a determinação de um tal gênero são então os traços composicionais que se possam observar (cap. 3) e o conteúdo do material que se pode atribuir à fase da redação (cf. 2.1.3.). Tais versos apresentam-se caracteristicamente em tom descritivo ou em discurso direto a, a "Sião" ou a uma comunidade. O texto dirige-se explicitamente a um grupo de pessoas, e mesmo o uso que faz de outros "textos" parece não colidir com tal intencionalidade. Pelo contrário, parece mesmo fazê-la atingir o objetivo desejado. A comparação com os textos sumérios mais antigos pode ter muito por si, pois que, ainda que no presente texto interesses de uma entidade política não se deixem perceber tão claramente, parece tratar-se também de um texto litúrgico "especial", preparado por pessoas de melhor formação que valeram-se da produção teológica mais popular. Ele poderia ser considerado um texto litúrgico de lamento comunitário sobre a catástrofe de 587 e suas conseqüências, possivelmente tendo lugar no contexto de uma lenta aceitação e integração de tais momentos da vida religiosa popular por parte daqueles que começaram a querer reorganizar a instituição Templo na Palestina.

Teilband 1, Psalmen 1-59 (BKAT XV), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 5 edição fundamentalmente retrabalhada e alterada, 1978, pp.49-60, prefere unir sob o termo "cantos de oração" (que ele pretende ver inspirado na expressão תפלה) o que ele denomina "cantos de oração do indivíduo", "cantos de oração da comunidade do povo (cf. תפלת עם em Sl 80:5)" e "canções de ação de graças (תודה)". Embora questionável por incluir cantos de ação de graças, nesta classificação se unem lamento do indivíduo e comunitários sob um mesmo denominador, como o faz Gerstenberger, *Psalms, op. cit.*, pp.11-14, que os trata conjuntamente como "lamentos" ou "súplicas" (*Complaints*), apresentando a ambos uma estruturação básica comum: invocação (apelo e pedido inicial); lamento; confissão de pecado ou afirmação de inocência; afirmação de confiança; súplica ou pedido de ajuda; afirmação de certeza da resposta divina; voto ou promessa; elementos hímnicos, bênçãos; ação de graças antecipada. Nos lamentos coletivos, menciona-se freqüentemente atos libertadores de Javé no passado. Lm 2 possui, embora em posições bastante pouco comuns, muitos destes elementos, embora súplicas sejam muito mal representadas e faltem elementos de afirmação de fé, ação de graças e confiança de resposta divina, bem como outros elementos normalmente mais raros, como votos, bênçãos, elementos hímnicos. Os atos mencionados de Javé não são em princípio libertadores mas de juízo. Ainda assim, o presente momento é visto dentro do contexto histórico do relacionamento de Javé com seu povo. Gunkel, embora seguindo a denominação de Jahnow, exitara em considerar este capítulo como lamento coletivo, considera-o uma forma mista. Westermann, *Die Klagelieder, op. cit.*, prefere entender Lm 2 como um lamento coletivo repleto de elementos de um lamento fúnebre. Ele entende os vv. 1-8(9a) como descrições da miséria, compreendidas como correspondentes a uma queixa a Deus.

CAPÍTULO TRÊS

DA TRADIÇÃO À COMPOSIÇÃO

Aqui cabe apenas indicar alguns traços de trabalho composicional que se pensa poder visualisar no cap. 2 de Lamentações. Evidentemente há na tarefa aqui proposta um elevado uso de hipóteses que não permite que se chegue a resultados seguros[1] Nas coleções litúrgicas de cantos ou frases de oração, vários textos menores podiam ser juntados, mas mesmo essas pequenas unidades deixam perceber algo da intencionalidade e ambiência em que tornaram-se uma vez "palavras escritas". No âmbito litúrgico, especialmente em círculos de menor especialização cúltica, havia possivelmente a mistura de elementos de diversos contextos e finalidades, semelhantemente ao que se pode observar em orações feitas atualmente em comunidades, onde motivos, expressões apreciadas, pedidos, frases padronizadas são misturadas sem uma clareza lógica tão fácil de perceber. É claro que eventualmente isso também ocorreu com textos litúrgicos que ganharam forma escrita, mas aí a pressuposta especialização do liturgo deve ter contribuído para uma maior homogeneidade temática e formal[2]. A tarefa de reconhecer

---

[1] Um texto composto de uma vez só e/ou por um mesmo autor pode também apresentar inconsistências lógicas, de conteúdo, etc. Mesmo um pensamento ou afirmação isolada pode ocorrer como uma espécie de desvio de um tema que em seguida é retomado. Ainda assim, se quer crer que na antiguidade as idéias não se transformavam tão rapidamente em palavras escritas como em tempos posteriores, de formas que os textos que chegavam à forma concreta de palavras posteriormente legíveis realmente implicavam um esforço pela correção e objetividade. Ao escrever um documento já não era mais hora de divagações ou de perder-se em pensamentos não bem formulados.

[2] Ainda assim, o caráter antológico de muitos cantos que nos foram preservados revela uma re-utilização de unidades menores em novos contextos, sem que se precise abdicar de reconhecer e classificar melhor esses fragmentos. Na verdade, a literatura de caráter mais antológico já parece localizar-se em uma fase posterior da literatura litúrgica em Israel, quando também antigas estruturas da vida cúltica já estão extintas ou em extinção, sendo substituídas por outras que vão se tornar a vida

traços da "montagem" deste texto -e portanto identificando fragmentos anteriores ou utilizados pelo trabalho composicional- já foi iniciada pela análise superficial de diferentes tipos de conteúdo em segmentos de Lm 2, em 2.1.. Aqui cabe apresentar melhor os fundamentos para a hipótese de trabalho lá esboçada de que Lm 2 é escrito tanto a partir de substratos precedentes como de novos versos destinados a fazer parte de um "todo" que, praticamente, é o texto que se tem à disposição. A ele se teriam eventualmente acrescentado algumas glossas, algum erro de transmissão teria tornado o texto, aqui ou ali, carente de hipóteses de leitura (cf. 1.2. acima).

Alguns indícios de um trabalho composicional já foram mencionados. Eles se relacionam especialmente com a "implantação" do acrosticismo alfabético, e devem ser buscados especialmente nos versos iniciais dos versículos. Bastante impressionante é a ruptura de uma seqüência de sentenças extremamente semelhantes pelo verso 12a. A composição dos vv.11-12 deve ter sido feita em dois processos. Inicialmente, uniu-se, pela afinidade temática, uma série de intensas descrições pessoais de dor[3] (supostamente já ligadas à cláusula motivacional pelo sofrimento "do povo" ou de Jerusalém, cf. 1.2.11.c)) a uma série de outras motivações para o pesar coletivo (cuja semelhança convida a supor ter constituido uma série para fins litúrgicos). A letra inicial do primeiro verso sendo כ, a próxima deveria ser ל, com o que foi acrescentado um verso em estilo narrativo que possivelmente foi inspirado no v.12c (compare-se 1.2.12.a).

כָּלּוּ בַדְּמָעוֹת עֵינָי
חָמַרְמְרוּ מֵעָי
נִשְׁפַּךְ לָאָרֶץ כְּבֵדִי עַל־שֶׁבֶר בַּת־עַמִּי
בֶּעָטֵף עוֹלֵל וְיוֹנֵק בִּרְחֹבוֹת קִרְיָה׃
לְאִמֹּתָם יֹאמְרוּ אַיֵּה דָגָן
בְּהִתְעַטְּפָם כֶּחָלָל בִּרְחֹבוֹת עִיר
בְּהִשְׁתַּפֵּךְ נַפְשָׁם אֶל־חֵיק אִמֹּתָם׃

---

comunitária sinagogal e posteriormente o culto cristão. Trata-se de um processo de alteração de papéis, formas de expressão, que vão se unificando. O antigo Israel tinha muitos tipos de religiosos, cujas funções mais específicas não se sabe mais ao certo ("homens de Deus", "profetas", "videntes", "levitas", "entendidas", etc.). Semelhantemente e talvez de forma ainda mais especializada foram os sistemas de religiosos dos mesopotâmicos. Ao menos na aparência, havia muito menos centralização e homogeneização da vivência da fé do que em tempos posteriores.

[3] A força e carga emocional das imagens é impressionante, o pesar sendo expresso como se fossem dores corpóreas muito intensas. Note-se que em 11aα, 11aβ e 11bα tem-se três expressões muito breves de um tal sofrimento pessoal. Sua semelhança na construção poderia ser um indício de que formas semelhantes que fossem usadas pela população ou por carpideiras ("a que entende do lamento" cf. Am 5:16) em tais ocasiões.

11 a *Desvanecem-se em lágrimas meus olhos*
ardem minhas entranhas
b *Verte-se em terra meu fígado* pela prostração (da filha) de meu povo
c Por desfalecerem criança e lactante nas praças da metrópole
12a Às suas mães dizem: "Onde há cereal e vinho?"
b Por desfalecerem como fulminados nas praças da cidade
c Por se lhes escapar seu fôlego nos seios de suas mães.

Outra possível intervenção relacionada ao interesse em constituir um poema alfabético parece ser a primeira palavra do capítulo, אֵיכָה, que não parece ter pertencido ao verso 1a. Esta exclamação está perturbando a senão perfeita métrica em *quiná*, como se pode observar pelo sinal de uma subdivisão interna ` que, colocado após אֲדֹנָי, indica que a primeira metade do verso deveria teminar com tal palavra. De fato, em hebraico este verso fica, dividido como atualmente se apresenta, bastante truncado:

Ah! Nublou em sua ira	אֵיכָה יָעִיב בְּאַפּוֹ
meu Senhor à Filha de Sião	אֲדֹנָי אֶת־בַּת־צִיּוֹן

É possível, portanto, que esta exclamação, aliás mais característica de cantos de lamento fúnebre (ver discussão acima, em 2.2.3.) tenha sido adicionada a um verso que sem ela estaria, como os outros do versículo, plenamente dentro de sua métrica e seria sintaticamente muito mais correto. Uma boa razão para tanto pode ter sido o interesse em transformar este verso bastante sintetizador do conteúdo do poema em sua linha poética inicial, o que implicaria transformá-lo de modo a iniciar-se com a primeira letra do alfabeto. Sem grandes alterações, o compositor teria chegado a seu objetivo, como se pode acompanhar na reconstrução hipotética abaixo:

Ah! Nublou em sua ira meu Senhor à Filha de Sião.	אֵיכָה יָעִיב בְּאַפּוֹ אֲדֹנָי אֶת־בַּת־צִיּוֹן

Como já foi dito acima, é possível que tenha havido interesse em dar certa simetria interna à composição, o que pode ter determinado a localização do verso 5c, de forma que a ritualidade das cerimônias de lamento, que é tema no v.10, aqui entendido como de origem redacional, perpassa e se liga mais organicamente aos versos 1-9a. Mas aqui não se pode ir além de uma suposição.

Também relacionado à preocupação com a letra inicial de um grupo de versos pode estar a elaboração do v.20, que pode ter se constituído a partir de uma ou duas expressões de desespero (talvez por ocasião do cerco antes da tomada de Jerusalém), às quais se teria acrescentado uma súplica pouco adequada a tal situação e que não parece encontrar-se senão em textos acrósticos mais tardios, motivados também pela preocupação de iniciar um verso com a letra correta (cf. as observações de Aejmelaeus, na nota 4 do capítulo 2 deste trabalho). De menores proporções mas também digna de menção é uma certa disparidade de formulação no interior do versículo, uma vez que em 20a Javé é referido na segunda pessoa do singular e em 20c fala-se de "santuário do Senhor", o mesmo sujeito

sendo colocado portanto em terceira pessoa. Ainda assim, se poderia argumentar que se tratasse apenas de uma expressão fixa para referir-se ao "templo". Ainda quanto a 20a cabe lembrar que a idéia de que Javé fosse Deus também para outros povos, pano-de-fundo necessário para a pergunta na segunda metade da linha poética, não parece ser pensável antes da época dos textos do "Servo Sofredor", ou seja, já para fins do período exílico ou inícios da época pós-exílica. Juntas, estas considerações pretendem apoiar a suposição de que o verso 20a seja de origem da "equipe de redação" de Lm 2.

Como já mencionado nas anotações critico-textuais, o verso 5a pode ter sido composto em função de iniciar-se um versículo com a letra ה, servindo também de elo temático entre os versos que o rodeiam ou tendo sido criado à luz dos mesmos. A temática de "Javé como inimigo", do v.4, é retomada, ao mesmo tempo que utiliza-se para a segunda metade do verso o mesmo verbo da linha poética seguinte. O verso é, em si mesmo bastante abstrato, em contraste com os outros deste grupo. Também a menção de Israel é estranha. No início do período exílico a região atingida pela destruição entendia-se como Judá, a retomada da expressão Israel para denominar novamente a nação tendo demorado um pouco mais a se realizar. Ao adaptar os versos 5bc ao recém criado 5a teria sido visto como necessário reorientar o gênero dos sufixos em 5b, anteriormente referidos à Filha de Judá (fem.) e então a Israel (masc.), o que pode ter sido feito, por descuido, apenas no *final* da linha poética, assim explicando a divergência atual dos sufixos em 5bα e 5bβ (cf. 1.2.5.[a]). O processo de composição que é aqui suposto procura-se aqui sugerir visualmnte com a forma de transcrever o texto conforme segue.

הָיָה אֲדֹנָי כְּאוֹיֵב בִּלַּע יִשְׂרָאֵל

בִּלַּע כָּל־אַרְמְנוֹתֶיהָ שִׁחֵת מִבְצָרָיו [בִּלַּע כָּל־אַרְמְנוֹתֶיהָ שְׁחֵת מִבְצָרֶיהָ]

וַיֶּרֶב בְּבַת־יְהוּדָה תַּאֲנִיָּה וַאֲנִיָּה: וַיֶּרֶב בִּבַּת־יְהוּדָה תַּאֲנִיָּה וַאֲנִיָּה:

Também já mencionado acima, os versos 21c e 22a podem ter se inserido em um bloco anteriormente dado afim de possibilitar o início de uma sentença com ת. Igualmente pode se supor que nos versos 18 e 19 tenha havido uma seleção ou reordenação de versos dentro da mesma preocupação com o artifício alfabético. No entanto, não há indícios mais claros de um tal procedimento.

Outras alterações menores podem ser atribuídas à "equipe redacional", mas apenas de forma mais hipotética. Por exemplo, o v.17 pode ter sido "montado" a partir de uma sentença semelhante às constantes nos vv.1-9, que teria sido, para tanto, transformada de modo não muito feliz. A sentença original, pode ter sido apenas acrescida de outras palavras e partes de sentenças que de fato não estão em perfeita harmonia. Os problemas e hipóteses de compreensão do v.17 já são indicados nas respectivas anotações crítico-textuais. Ainda assim, há exegetas que pretendem ver no v. 17 um certo resumo das temáticas do poema, constituindo mesmo seu centro. Tal ponto de vista não é aqui partilhado, embora o verso como agora se encontra deva ser atribuído ao compositor final. Esta pode ter-se valido de um verso como o que se obtém abaixo, pela simples omissão do

que se supõe ser acréscimo visando completar um versículo que faltara.

Javé fez o que pretendera,	עָשָׂה יְהוָה אֲשֶׁר זָמָם
cumpriu o que ordenara	בִּצַּע אִמְרָתוֹ אֲשֶׁר צִוָּה

Semelhante retrabalhamento de uma sentença pode ter havido no v.4. Sem repetir o já longamente discutido nas anotações crítico-textuais deste versículo, cabe aqui apresentar, de modo esquemático, uma hipótese de explicação do surgimento do mesmo desde o trabalho composicional sobre duas ou três sentenças que, como aqui apresentadas, são de caráter hipotético, mas que se derivam quase que totalmente de 𝔐. Ao reordená-las, a redação talvez tenha querido relaciona-las entre si de modo mais harmônico. Nisso teria residido o trabalho composicional. Inicialmente, as sentenças poderiam ter sido as seguintes:

Esticou seu arco como adversário,	דָּרַךְ קַשְׁתּוֹ כְּאוֹיֵב
preparou sua destra feito um inimigo,	נִצַּב יְמִינוֹ כְּצָר
[atingiu] e matou [o Senhor]	[הכה] וַיַּהַרֹג [אדני]
todos os de aspecto desejável;	כֹּל מַחֲמַדֵּי־עָיִן
Verteu como fogo seu furor	שָׁפַךְ כָּאֵשׁ חֲמָתוֹ
na tenda da Filha de Sião	בְּאָהֳלֵי בַּת־צִיּוֹן

Num segundo momento, ter-se-ia tentado relacionar a primeira sentença de modo mais íntimo à segunda, suprimindo a referência já implícita à divindade. Teria sido transposta a expressão "feito um inimigo" para o início do verso seguinte, unindo-os tematicamente de modo mais claro. Tal recurso teria também feito com que o verso inicial ficasse em *quiná*. Acompanhando o estilo ganho pelo segundo verso, ter-se-ia invertido as metades do último verso, que então começaria também com uma expressão adverbial:

Esticou seu arco como adversário,	דָּרַךְ קַשְׁתּוֹ כְּאוֹיֵב
preparou sua destra;	נִצַּב יְמִינוֹ
feito um inimigo, [atingiu] e matou	כְּצָר [הכה] וַיַּהַרֹג
todos os de aspecto desejável;	כֹּל מַחֲמַדֵּי־עָיִן
na tenda da Filha de Sião	בְּאָהֳלֵי בַּת־צִיּוֹן
verteu como fogo seu furor	שָׁפַךְ כָּאֵשׁ חֲמָתוֹ:

Finalmente, o primeiro verbo do segundo verso teria sido em algum momento omitido por falha no processo de transcrição, explicando-se assim o texto atual. Aqui é suposto um processo de transformação e adaptação de versos anteriormente dados, de forma a compor um "todo". No entanto, este processo pode ter sido anterior à composição de Lm 2, se os versos de 1-9 ou partes desses chegaram a formar parte de uma coleção anterior. Apenas a perda do verbo deve ser posterior à composição de Lm 2. Evidentemente, aqui trata-se de uma mera hipótese de composição sem grande relevância para o todo. Sua aceitação apenas poderia ser um indício a mais de que Lm 2 valeu-se de textos ou coleções de textos anteriores. Tais coleções anteriores, por sua vez, também

teriam sido constituidas desde unidades textuais menores que se teria tentado arranjar num processo composicional. Poderia ver-se aí, talvez, a mão de liturgos colecionando textos para suas atividades.

Sem preocupação acróstica mas talvez dando um tom mais político, é possível que a expressão "em Jacó" tenha sido acrescentada ao verso 3c, cuja primeiro semicólon fica, assim, extremamente longo, em especial considerando-se o reduzido tamanho da segunda metade do verso. Esta sugestão do Prof. Dr. O. Kaiser veria no verso, originalmente, a métrica em *quiná*, e permitiria reconhecer um tom político de uma fase da composição que não precisa, também, corresponder à redação final, podendo ter se dado por ocasião de uma coleção anterior, como a que é aqui suposta como fonte de ao menos boa parte dos versos 1-9. O verso original teria sido uma descrição da ação destruidora de Javé:

E queimou como fogo, em labaredas,	וַיִּבְעַר כְּאֵשׁ לֶהָבָה
consumiu ao redor.	אָכְלָה סָבִיב: ס

Se nem todas as sugestões apresentadas são ou podem, dentro dos limites deste trabalho e das possibilidades objetivas de pesquisa, ser igualmente munidas de argumentos, a tese básica de que há indícios de um retrabalhamento composicional de unidades textuais ou traditivas que devem ter precedido o texto de Lm 2 parece encontrar aqui suficiente apoio para permitir conclusões provisórias em relação ao pano-de-fundo do seu surgimento. Cabe ainda, no entanto, fazer algumas considerações sobre a composição de versos que aparentemente se deu simultaneamente ao surgimento do texto final. Trata-se especialmente dos vv. 10 e 13-16. Os vv. 15 e 16 são construídos praticamente dentro do mesmo padrão: a uma descrição de gestos de desprezo dos passantes e dos inimigos, seguem-se supostas citações de expressões de escárnio atribuídas a esses dirigindo-se a Jerusalém. Sendo correto atribuir-se a esta autoria tanto os versos 9bc como o v.14, a perspectiva de quem compôs o texto final ficaria bastante mais nítida: o autor estaria vinculado às perspectivas da elite deportada e teria uma postura bastante negativa diante dos profetas, preferindo responsabilizá-los de alguma forma pelo ocorrido, o que inclusive poderia não combinar perfeitamente com o material traditivo supostamente utilizado pelo mesmo no interior dos vv.1-9 e talvez ainda no v.17. De qualquer forma, a perspectiva parece encontrar receptividade ou eco em grupos (sacerdotais?) no exílio (ao menos podendo ser assim inferido desde textos como os de Ez 13). Mesmo que se trate da crítica aos "falsos profetas", em favor do que se poderia argumentar com o sufixo em segunda pessoa "teus (de Jerusalém) profetas", parece correto ver aqui outra ênfase do que a que se pode supor em Lm 2:1-9a. Os vv. 10, 13 e 14 são unidades por si mesmas, construídos com extrema simetria interna. Se o v. 10 se mantém descritivo da atividade dos lamentantes, os vv. 13 e 14 se constituem quase que em uma pequena pregação, indo do consolo e compadecimento solidário a um estabelecimento de responsáveis internos e chegando, aos vv. 15 e 16, com uma perspectiva aparentemente mais atual de recomposição de um sentimento de nacionalidade que se expressa em formas de hostilização de vizinhos (17c) e comparações a outros povos (20aβ). É possível, portanto,

que a composição final de Lm 2 já tenha como horizonte desejos e esperanças de uma restauração da cidade lamentada com novas perspectivas do que as mais correntes na Palestina exílica. Se Zc 7:5s. puder ser considerado expressão de diferenças entre os retornantes e os que haviam ficado na terra, poder-se-ia supor que Lm 2 se teria constituído numa segunda fase do tratamento dessas mesmas divergências, num processo de adoção de tradições palestinenses circundantes às práticas de lamento comunitário pela catástrofe mas também de redimensionamento das mesmas em seu conteúdo. É possível que, tendo combatido inicialmente tais práticas, eles tenham posteriormente passado a dirigí-las e, com isso, reorientá-las. Um tal contexto poderia explicar em algo tensões e inconsistências que parecem perpassar Lm 2, sendo reflexo, ainda que indireto, dos ânimos no exílio e inícios do pós-exílio palestinense. É possível que a busca composicional de dar aos lamentos uma forma mais simétrica, subordinada ao recurso do acrosticismo alfabético, não tenha conseguido deixar de refletir algo da vida e tensões em meio aos quais este texto surgiu.

CONCLUSÃO

O capítulo 2 de Lamentações é um texto composto a partir de substratos de tradição possivelmente escrita que o precederam. Tais substratos são ainda em algo identificáveis no texto e, se receberam alterações de ordem composicional, parecem em geral terem mantido características de gênero e de expressividadade em que existiram anteriormente a tal subordinação. Talvez uma das razões para isso possa ter sido que um tal escritor estava interessado em questões mais formais como a simetria, o acrosticismo alfabético, não sendo, em verdade, muito identificado com as situações de dor e sofrimento em memória das quais queria ou foi encarregado de fazer o presente poema. Podia referir-se a elas bastante bem, pois as conhecia, e de fato parecem ser de sua autoria algumas das descrições que delas aí se encontram. Mas preferiu valer-se então de tradições litúrgicas "mais autênticas" possivelmente escritas e vinculadas, em sua ambiência, às lamentações pela destruição de Jerusalém em 587 a.C..

Que tais lamentações realizaram-se na palestina mesmo com alguma regularidade (talvez anualmente) ao menos no período exílico pode-se inferir indiretamente da própria existência de fragmentos retrabalhados de tal tradição litúrgica. Mesmo tendo uma afinidade muito grande com o que podem ter sido as formas de expressão ritualizada comunitária de lamentos de súplica e pesar por catástrofes de outras naturezas (p. ex. situações de seca, peste, pragas, etc.) e lamentos fúnebres de pessoas individuais (e talvez mesmo de grupos maiores dessas, p. ex. devido a conflitos, epidemias, etc.), tais fragmentos estão repletos de referências dificilmente imagináveis fora desta situação específica. Há alusões muito concretas às condições específicas de uma população após a destruição de uma cidade em condições de fome. O longo cerco em Jerusalém e mesmo a fuga do rei testemunham que as reservas de alimento ali tinham esgotado suas possibilidades. Inclusive Lm 2:20b(c) pode remontar a uma tal situação de desespero anterior à destruição. Súplicas pela vida das crianças e lamentos pelos que aí pereceram "atirados pelas ruas" parecem ser difíceis de divorciar desta ocasião singular.

Evidentemente houve recurso a formas de expressão e reação a situações aparentadas na vida do povo, que sempre teve de valer-se delas ao defrontar-se com ameaças à vida, sofrimentos e perdas irreparáveis. Tal recurso não é um problema mas uma oportunidade que tal situação singular oferece, de modo que algo das formas da vivência e expressão litúrgica familiares às pessoas simples e sofridas do povo chega, ainda que de modo algo redimensionado, a se preservar e a possibilitar ser alvo de estudo e reflexão teológica. A vida das pessoas simples foi em geral relegada ao anonimato pelas sociedades com escrita e pelos historiadores e exegetas em geral. Os documentos escritos e a literatura tematizaram primordialmente círculos em melhores condições sociais e situações de prosperidade. Isso não significa que tais pessoas ou situações sejam as mais freqüentes nos respectivos contextos históricos, sociais e religiosos. Portanto, se se há de buscar uma "objetividade científica" em relação ao contexto vivencial dos povos antigos ou, aqui, do Antigo Testamento, há que se buscar superar os limites e unilateralidades das fontes históricas para seu estudo, ou seja, primordialmente dos textos em questão. Há que se tentar descobrir, em meio a textos dominados por outros horizontes, algo do horizonte e perspectivas dos pobres e mais simples, de suas formas de vida social e litúrgica e do modo como compreenderam as situações a que estavam expostos. Sua própria predominância numérica também implica a necessidade da utilização de seus referenciais e de suas formas de expressão mesmo nos círculos mais cultos e abastados de uma dada sociedade.

O recurso a aproximações de indícios encontrados na tradição bíblica com os das tradições dos povos vizinhos e a formulação de hipóteses e probabilidades são em muitos casos as únicas formas de avançar em algo nesta perspectiva. Particularmente o Antigo Oriente Próximo oferece-se como excelente oportunidade de avanço nesta direção. Enquanto na Mesopotâmia condições naturais e históricas determinaram o surgimento de uma tradição escrita já ha mais de mil anos antes, além de que os materiais utilizados para tanto (argila cozida) se preservam bastante mais facilmente do que os utilizados pelos vizinhos hebreus (couro de animais), em Israel as condições de vida e mesmo culturais não exigiram nem favoreceram quer a confecção como a preservação de textos escritos relativos à vida cotidiana. Assim, o recurso à tradição escrita bastante mais ampla dos vizinhos mesopotâmicos já permite e há de possibilitar futuramente de modo ainda mais satisfatório um acesso aos âmbitos mais populares em sua vida litúrgica e social (mais de 70% dos textos encontrados não foram ainda traduzidos). Sem querer "transpor" situações e vivências de uma cultura para outra, esses paralelos se oferecem como recursos auxiliares para a elaboração e teste de hipóteses que devem ter, evidentemente, sua atenção principal na tradição textual propriamente ambientada na Palestina.

Estando este trabalho sujeito a limitações de tempo e espaço, cabe apenas indicar aqui a oportunidade de um avanço dos estudos e considerações aqui iniciados. Tendo como uma de suas finalidades fomentar o processo de pesquisa sobre o exílio palestinense, um primeiro acesso a discussões e literatura dessa pesquisa especialmente em inglês e alemão a outros estudantes brasileiros pode se considerar facilitado pela leitura destas páginas.

BIBLIOGRAFIA

1. ABELESZ, A., *Die syrische Uebersetzung der Klagelieder und ihr Verhaltnis zu Targum und LXX* (Dissertação em Giessen), Privigye, S/ed., 1895.
2. AEJMELAEUS, Anneli, "The Traditional Prayer in the Psalms", em: O. Kaiser, ed., *The Traditional Prayer in the Psalms. Literarische Studien zur Josephsgeschichte* (BZAW, 167), Berlin, Walter de Gruyter, 1986, pp. 1-117 e 301-306.
3. AHLSTROM, G. W., *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs* (Dissertação apresentada em Uppsala), Lund, C. W. K. Gleerup, 1959.
4. ALBREKTSON, Bertil, *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations: With a critical edition of the Peshitta Text* (Studia Theologica Lundensia, 21), Lund, C. W. K. Gleerup, 1963.
5. ALBERTZ, R., *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion* (Calwer Theol. Mon., A, 9), Stuttgart, Calwer Verlag, 1978.
6. ALBRIGHT, W. F., *From Stone Age to Christianity*, 2ª ed., Baltimore, Hopkins, 1957.
7. ——, "A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems (Psalm LXVIII)", em: *HUCA* 23, Cincinnati, KTAV Publishing House, 1950-1951, pp. 1-39.
8. ALONSO SCHÖKEL, Luis, *Daniel. Baruc. Carta de Jeremías. Lamentaciones* (Los Libros Sagrados), Ediciones Christiandad, 1982.
9. ANDERSEN, F. I., *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch* (JBL Monograph Series vol.XIV), New York e Nashville, S/ed., 1970.
10. ——, *Studies in Hebrew Syntax* (Dissertação apresentada à Johns Hopkins University), Baltimore, S/ed., 1960.
11. AVISHUR, Y., "Pairs of Synonymous Words in the Construct State (and in Appositional Hendiadys) in Biblical Hebrew", em: *Semitics* 2, S/n.t., 1971-1972, pp. 17-81.
12. BARTH, J., *Wurzeluntersuchungen zum hebräischen und aramäischen Lexicon*, Leipzig, S/ed., 1902.
13. BAUMANN, A., "דָּמָה II / דום/דמם", em: *ThWAT*, vol. II, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1977, cols. 277-283.
14. BECKER, J., *Israel deutet seine Psalmen*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1966.
15. BEGRICH, J., "Der Satzstil im Fünfer", em: *ZS* 9, S/n.t., 1934, pp. 169-209.
16. BERGSTRÄSSER, G., *Hebräische Grammatik*, Leipzig, Vogel, 1929.
17. BERTHOLET, A., *Die Macht der Schrift in Glauben und Aberglauben*, Berlin, Walter de Gruyter, 1949.
18. BICKELL, *Metrices biblicae regulae exemplis illustratae scrips.*, S/n.t., 1879.
19. *BIBEL, (DIE) - EINHEITSÜBERSETZUNG*, Freiburg, Herder, 1980.
20. *BIBLIA DE JERUSALEM, (A)*, G. S. Gorgulho, I. Storniolo e A. F. Anderson, eds., nova edição, revista, São Paulo, Ed. Paulinas, 1986.
21. *BIBLIA HEBRAICA*, R. Kittel, ed., 3ª ed., Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1937.

22. *BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA - Editio Minor*, K. Elliger e W. Rudolph, eds., [1ª ed. 1967-1977] *Editio secunda emendata opera* W. Rudolph *et* H. P. Rüger, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.
23. BICKELL, G., "Kritische Bearbeitung der Klagelieder", em: *WZKM* 8, Wien, S/ed., 1894, pp. 101ss.
24. BLAU, J., "Über homonyme und angeblich homonyme Wurzeln", em: *VT* 6, Leiden, E. J. Brill, 1956, pp. 242-248.
25. BOECKER, Hans Jochen, *Klagelieder* (Zürischer Bibelkommentare, AT, 21), Zürich, Theologischer Verlag, 1985.
26. BRANDSCHEIDT, Renate, *Gotteszorn und Menschenleid. Die Gerichtsklage des leidenden Gerechten in Klgl 3* (TThS, 41), Trier, Paulinus-Verlag, 1983.
27. BRUNET, Gilbert, *Les lamentations contre Jérémie: Réinterpretation des quatre primi`res lamentations* (Bibliotheque de L'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, vol. LXXV), Paris, S/ed., 1968.
28. BUCELLATI, G., "Note: In Lam. 2,5", em: *Bibbia e Oriente* 3, Milano, S/ed., 1961, p. 37.
29. BUDDE, Karl, "Die Klagelieder", em: K. Budde *et al.*, *Die fünf Megillot erklärt* (KHC, 17), Freiburg e Tübingen, Mohr, 1898.
30. ——, "Das hebräische Klagelied", em: *ZAW* 2, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1882, pp.1-52.
31. ——, "Ein althebräisches Klagelied", em: *ZAW* 3, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1883, pp.299-306.
32. ——, "Die hebräischen Leichenklage", *ZDPV* 6, S/n.t., 1883, pp.180-194.
33. ——, "Zum hebräischen Klagelied", em: *ZAW* 11, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1891, pp.234-247
34. ——, "Zum hebräischen Klagelied", em: *ZAW* 12, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1892, pp.31-37 e 261-275.
35. ——, "The Folk-Song of Israel in the Mouth of the Prophets", em: *The New World 2*, S/n.t., 1893, pp.28-51.
36. ——, "Goehte zu Mose's Tod", em: *ZAW* 50, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1932, pp.300-303.
37. ——, "Zum Kina-Verse", em: *ZAW* 52, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1934, pp.306-308.
38. CAGNI, L., *The Poem of Erra*, Malibu, Undena Publications, 1977.
39. CLIFFORD, Richard, "The use of HÔY in the Prophets", em: *CQB 28*, Washington, CBQ Assoc. of America, 1966, pp.458-464.
40. COHEN, M. E., *Balag-compositions: Sumerian Lamentation Liturgies of the Second and First Millenium B.C.* (SANE vol. 1, fasciculo 2), Malibu, Undena Publications, 1974.
41. ——, *Sumerian Hymnology: The Ersemma* (HUCA Supplements, 2), Cincinnati, KTAV Publishing House, 1981.
42. COOPER, J. S., *Reconstructing History from Ancient Inscriptions: The Lagash-Umma Border Conflict*, Malibu, Undena Publications, 1983.
43. ——, *The Curse of Agad*, Baltimore, Hopkins, 1983.
44. COTHENET, E., "Lamentations", em: *Dictionaire du Catholicisme*, aujurdhui, demain, Tome VI, S/n.t., 1967, pp.1725-1732.
45. DAHOOD, Mitchell, "New Readings in Lamentations", em: *Biblica* 59, Roma, S/ed., 1978, pp. 174-197.
46. ——, "Textual Problems in Isaia", em: *CBQ* 22, Washington, CBQ Assoc. of America, 1960, pp. 400-409.
47. ——, "[*review* de] Bertil ALBREKTSON, *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations. With a Critical Edition of the Peshitta Text* (Studia Theologica Lundensia, 21). Lund, C.W.K. Gleerup 1963. viii-258, 36 Swedish crowns.", em: *Biblica* 44, Roma, S/ed., 1963, pp. 547-549.
48. ——, "Hebrew-Ugaritic Lexicography II", em: *Biblica* 45, Roma, S/ed., 1964, pp. 393-412.
49. DAICHES, S., "Lamentations II13", em: *ET* 28, Edinburgh, T.&T.Clark, 1917, p.189.

50. MC DANIEL, T. F., "Philological Studies in Lamentations I", em: *Biblica* 49:1, Roma, S/ed., 1968, pp. 27-53.

51. ——, "Philological Studies in Lamentations II", em: *Biblica* 49:2, Roma, S/ed., 1969, pp. 199-120.

52. ——, "The Alleged Sumerian Influence upon Lamentations", em: *VT* 18, Leiden, E. J. Brill, pp.198-209.

53. DELITZSCH, F., *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament nebst dem Schrifttexte einverleibten Randnoten klassifiziert. Ein Hilfsbuch für Lexicon und Grammatik, Exegese und Lektüre*, Berlin, Walter de Gruyter, 1920

54. ——, *Bibl. Comm. Psalmen*, 3 edição, S/n.t., S/d.

55. ——, "Specimen Glossarii Ezechielico-Babylonici", em: S. Baer, ed., *Liber Ezechielis*, Leipzig, S/ed., S/d.

56. DHORME, E. P., "L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et akkadien", em: *Revue Biblique* 29, Paris, Librairie Lecoffre, 1920, pp. 465-506; em: *Revue Biblique* 30, idem, idem, 1921, pp. 374-399 e 519-540; em: *Revue Biblique* 31, idem, idem, 1922, pp. 215-233 e 489-547 e em: *Revue Biblique* 32, idem, idem, 1923, pp. 185-212.

55. DIELS, H., *Elementum*, Leipzig, S/ed., 1889.

56. DIETRICH, E. L., שׁוּב שְׁבוּת. *Die endzeitliche Wiederherstellung bei der Propheten* (BZAW, 40), Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1925.

57. VAN DIJK, H. J., "Does Third Masculine Singular TAQTUL Exist in Hebrew?", em: *VT* 19, Leiden, E. J. Brill, 1969, pp. 440-449.

58. DÖDERLEIN, J. C., "Zu den Hexaplen des Origenes", em: *Repertorium für Biblische und Morgenländische Litteratur* 6, Leipzig, S/ed., 1780.

59. DORNSEIFF, F., *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig, Teubner, ^{2}1925.

60. DRIVER, G. R., "Hebrew notes on *Song of Songs* and *Lamentations*", em: W. Baumgartner *et al.*, *Festschrift Alfred Bertholet*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1950, pp. 134-146.

61. ——, "Studies in the Vocabulary of the Old Testament IV", em: *JhTS* 33, Oxford, S/ed., 1932, pp. 38ss.

62. EDZARD, D. O., *Die "Zweite Zwischenzeit" Babiloniens*, Wiesbaden, Otto Harrazowitz, 1957.

63. EGERS, [sem nome do artigo] em: *Monatschrift f. Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, S/n.t., 1884, citado por: Max Löhr em: "Alphabetische und alphabetisierende Lieder im Alten Testament", em: *ZAW 25*, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1905, p.185.

64. EHRLICH, A. B., *Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches*, vol.7, (reprodução fotomecânica da edição anterior de Leipzig), Hildesheim, Olms, [1908] 1968.

65. EVEN-SHOSHAN, Abraham, *A New Concordance of the Old Testament using the Hebrew and Aramaic Text*, Grand Rapids, Baker Book Hause Company, 1984.

66. EWALD, H., *Die Psalmen und die Klagelieder erklärt* (Die Dichter des altes Bundes erklärt, 1:2), 3ª ed., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1866.

67. FREEDMAN, D. N., "Acrostics and metrics in hebrew poetry", em: *HTR* 65, Cambridge, Harvard Univ. Scholars Press, 1972, pp. 367-392.

68. ——, "Acrostic Poems in the Hebrew Bible: Alphabetic and Otherwise", em: *CBQ 48* (Festischrift J.A.Fitzmyer), Washington, CBQ Assoc. of America, 1986, pp.408-433

69. GADD, C. J., "The Second Lamentation for Ur", em: D. W. Thomas *et al.*, eds., *Hebrew and Semitic Studies* (FS. G. R. Driver), Oxford, Clarendon Press, 1963, pp. 59-71.

70. GARR, W. Randall, "The Qinah: A Study of Poetic Meter, Syntax and Style", *ZAW 95*, Berlin, Walter de Gruyter, 1983, pp.54-75.

71. GERSTENBERGER, E. S., *Der bittende Mensch: Bittritual und Klagelied des Einzelnen im A. T.* (WMANT, 51), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1980.

72. ——, "Der klagende Mensch: Anmerkungen zu den Klagegattungen in Israel", em: H. W. Wolff, ed., *Probleme biblischer Theologie* (FS. G. von Rad), München, Chr. Kaiser Verlag, 1971, pp. 64-72.

73. ——, "The Woe-Oracles of the Prophets", em: *JBL 81*, Philadelphia, Soc. of Bibl. Literature, 1962, pp.249-263.

74. ——, "רעב", em: *THAT II*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1976, cols. 1051-1055.
75. ——, *Psalms, Part 1, with an Introduction to Cultic Poetry* (FOTL vol.xiv), Grand Rapids, W. E. Eerdmanns Publishing Company, 1988.
76. GESENIUS, W., e BUHL, F., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das A. T.*, reimpressão inalterada da 17ª edição (1915), Berlin, Springer-Verlag, 1962.
77. ——, idem, *1. Lieferung* א-ל, Meyer, R., e Donner, H., eds., 18ª edição [reconsiderada], idem, idem, 1987.
78. ——, [e KAUTZSCH, E.,] *Hebräische Grammatik völlig umgearbeitet von E. KAUTZSCH*, 28ª ed., Leipzig, 1909.
79. GOLDMAN, S., "Lamentations. Introduction and Commentary", em: A. Cohen, ed., *The Five Megilloth. Hebrew Text, English Translation and Commentary*, Hindhead, S/ed., 1946.
80. GORDIS, R., "A Commentary on the Text of Lamentations", em: A. A. Neuman e S. Zeitlin, eds., *The Seventy-Fifth Anniversary Volume of the Jewish Quaterly Review*, Philadelphia, S/ed., 1967, pp. 267-286.
81. ——, "A Note on Lamentations 2, 13", em: *JThS* 34, Oxford, S/ed., 1933, pp. 162s.
82. GOTTLIEB, H., *A Study on the Text of Lamentations* (Acta Jutlandica XLVIII, Theology Series, 12), Århus, Aarhus Universitet, 1978.
83. GOTTWALD, N. K., *Studies in the Text of Lamentations*, London, S. C. M. Press, 1954.
84. ——, "[*review* de] *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations, with a Critical Edition of the Peshitta Text* (Studia Theologica Lundensia, 21), by Berlil Albrektson. Lund: C. W. K. Gleerup, 1963. Pp. viii+258. Kr.36.", em: *JBL* 83, Philadelphia, Soc. of Bibl. Literature, 1964, pp. 204-207.
85. GRAY, G. B., *The Book of Isaiah* (ICC), Edinburgh, Clark, 1912.
86. GREEN, Margaret, *Eridu in Sumerian Literature* (Dissertação apresentada à Chicago Univerity) Chicago, S/ed., 1975.
87. ——, "The Eridu Lament", em: E. Leichty *et al.* (eds.), *JCS 30*, Cambridge, The Baghdad School of the Americal Schools of Oriental Research, 1978, pp. 127 a 167.
88. ——, "The Uruk Lament", em: E. Bender (ed.), *JAOS 104*, New Haven, American Orental Society, 1984, pp. 253-279.
89. GREENSTEIN, E., "Two Variations of Grammatical Parallelism in Canaanite Poetry and their Psycholinguistic Background", em: *JNES 6*, Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1974, p.94s.
90. GROß, H., *Klagelieder* (Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum A. T. mit der Einheitsübersetzung, 14), Würzburg, Echter Verlag, 1986.
91. GUNKEL, H., *Die Psalmen* (HAT, II.2), [facsímile da 4ª ed.] 5ª ed., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, [1929] 1968.
92. ——, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, [1933]^{4}1975.
93. GWALTNEY, W. C., "The Biblical Book of Lamentations in the Context of Near Eastern Lament Literature", em: W. W. Hallo *et al.*, eds., *Scripture in Context II*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1983, pp. 191-211.
94. HALLER, M., em: M. Haller *et al.*, *Die fünf Megiloth* (HAT, 1.18), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1940.
95. HARDMEIER, C., *Texttheorie und biblische Exegese -zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie*, (Beiträge z. ev. Theologie 79), München, Chr. Kaiser Verlag, 1978.
96. HAUPT, P., "Some Assyrian Etymologies", em: *AJSL* 26, Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1909, pp. 1-26.
97. HILLERS, D. R., *Lamentations* (Anchor Bible, 7a), New York, Doubleday & Company, Inc., 1972.
98. ——, "Observations on Syntax and Meter in Lamentations", em: H. N. Bream *et al.*, eds., *A Light unto My Path* (Gettysburg Theol. Studies IV), (FS. J. M. Myers), S/n.t., 1974, pp.265-270.
99. HONEYMAN, A. M., "M^{e}gôr mis-s^{e}bîb and Jeremiah's Pun", em: *VT* 4, Leiden, E. J. Brill, 1954, pp. 424-426.
100. JACOB, B., "Erklärung einer Hiob-Stellen", em: *ZAW* 32, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann,

1912, pp. 278-287

101. JACOBSEN, T., *The Harps That Once...: Sumerian Poetry in Translation*, New Haven, S/ed., 1987.
102. JAHNOW, Hedwig, *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung* (BZAW 36), Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1923.
103 JANSEN, W., *Mourning Cry and Woe Oracle* (BZAW, 125), Berlin, Walter de Gruyter, 1972.
104. JASTROW Jr., Morris, "Threni II, 6 ", em: *ZAW* 15, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1895, p. 287.
105. JEREMIAS, Alfred, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 4ª ed. compl. renovada, Leipzig, Hinrichs, 1930.
106. KAISER, Otto, "Klagelieder", em: O. Kaiser e L. Perlitt, eds., *Das Hohe Lied. Klagelieder. Das Buch Esther* (ATD, 16:2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, pp. 291-386.
107. ——, *Der königliche Knecht*, 2ª ed., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, [1959] 1962.
108. KALKAR, C. A. H., *Lamentationes אי׳כה criticae et exegetice illustratae*, Copenhagen, S/ed., 1836.
109. KAYATZ, Christa, *Studien zu Proverbien 1-9* (WMANT, 22) Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1966.
110. KEIL, C. F., *Biblischer Commentar über den Propheten Jeremia und die Klagelieder* (BCAT, 3:2), Leipzig, S/ed., 1872.
111. ——, *The Lamentations of Jeremiah*, Edinburgh, S/ed., 1874.
112. ——, *Einleitung in das A.T.*, Bd. III, S/n.t., 1849.
113. KELSO, J. A., *Die Klagelieder. Der massoretische Text und die Versionen*, Leipzig, S/ed., 1901.
114. KÖHLER, L., - BAUMGARTNER, W., *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden, E. J. Brill, [1953] 1985. Töpelmann, 1928.
115. KOPF, L., "Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibelwörterbuch", em: *VT 8*, Leiden, E. J. Brill, 1958, pp. 161-215.
116. KRAMER, N. S., "Lamentation over the Destruction of Nippur", em: A. Malamat ed., *Eretz-Israel* 9, Jerusalem, Israel Exploration Society, 1969, pp. 89-93.
117. ——, *The Sumerians*, Chicago, University of Chicago Press, 1963.
118. ——, "Lamentation over the Destruction of Ur", em: J. B. Pritchard ed., *ANET*, Princeton, Princeton University Press, [1950] ²1955, pp. 455-463.
119. ——, "The Oldest Literary Catalogue: A Sumerian List of Literary Compositions Compiled about 2000 B. C." em: *BASOR 88*, S/n.t., 1942, pp. 10-19.
120. ——, "New Literary Catalogue form Ur", *RA 55*, S/n.t., 1961, pp. 169-176.
121. ——, "Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur", em: J. B. Pritchard, ed., *ANET*, Princeton, Princeton University Press, 1969, pp. 611-619.
122. ——, *Lamentation over the Destruction of Ur* (AS 12), Chicago, The University of Chicago Press, 1940.
123. KRAUS, Hans-Joachim, *Klagelieder (Threni)* (BKAT, XX), [1 ed. 1956] 4 ed., Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1983.
124. ——, *Psalmen* (BKAT, XV/1), 5ª ed. fundamentalmente retrabalhada e alterada, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1978.
125. KRAUSE, H.-J., "*hôj* als prophetische Leichenklage über das eigene Volk im 8. Jahrhundert", in: *ZAW 85*, Berlin, Walter de Gruyter, 1973, pp.15-46.
126. KRECHER, J., *Sumerische Kultlyrik*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1966.
127. ——, "Klagelied", em: D. O. Edzard (ed.), *Reallexikon der Assyriologie*, Vol. 6, Berlin, Walter de Gruyter, 1980-1983, pp. 1-6.
128. KUTSCHER, R., *Oh Angry Sea (a-ab-ba hu-luh-ha): The History of a Sumerian Congregational Lament* (YNER 6), New Haven e London, Yale University Press, 1975.
129. LIEBREICH, J., "Psalms 34 and 145 in the Light of Their Key Words", em: *HUCA* 27, Cincinnati, KTAV Publishing House, 1956, pp.181-192.
130. LÖHR, M., *Die Klagelieder des Jeremias übersetzt und erklärt* (HKAT, 3:2), 2ª ed. reconsiderada, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1906.

131. ——, "Alphabetische und alphabetisierende Lieder im Alten Testament", em: *ZAW* 25, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1905, pp. 173-198.
132. LOHFINK, N., "Enthielten die im A. T. bezeugten Klageriten eine Phase des Schweigens?", em: *VT* 12, Leiden, E. J. Brill, 1962, pp. 260-277.
133. LOWTH, R., *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*, Boston, S/ed., 1829.
134. ——, "*Praelectio* XXII" em: *De Sacra Poësi Hebraeorum*, S/n.t., 1770,
135. MARCUS, R., "Alphabetic acrostics in the hellenistic and roman periods", em: *JNES* 6, Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1947, pp.109-115.
136. MEINHOLD, J., "Threni 2, 13", em: *ZAW* 15, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1895, p. 286.
137. MICHALOWSKI, Piotr, *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1989.
138. MICHEL, D., *Tempora und Satzstellung in den Psalmen* (Abhandlungen zur Evangelischen Theologie, 1), Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag, 1960.
139. MONTET, F., *Etude Litéraire et critique sur le livre des Lamentations*, Geneva, S/ed., 1875.
140. MORGENSTERN, J., "Jerusalem - 485 B.C.", in: *HUCA* 27, Cincinnati, KTAV Publishing House, 1956 pp. 101-179.
141. MOWINCKEL, S., "*Âwän und die individuellen Klagepsalmen*, em: *Psalmenstudien* (SNVAO), vol. I, Oslo, Kristiania, 1921.
142. MUNCH, P. A., "Die Alphabetische Akrostischie in der jüdischen Psalmendichtung", em: *ZDMG* 90, S/n.t., 1936, pp.703-710.
143. OETTLI, S., *Die Klagelieder* (Kurzgefaßter Kommentar zu den Schriften des Altes Testaments), Nördlingen, S/ed., 1889.
144. PARDEE, D. G., "The Preposition in Ugaritic", em: *UF* 8, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1976, pp. 215-322.
145. PLÖGER, O., "Die Klagelieder", em: O. Eißfeldt, ed., *Die fünf Megilot* (HAT, 1:18), 2ª ed. compl. refeita, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1969.
146. PRAETORIUS, F., "Threni I, 12. 14. II, 6. 13.", em: *ZAW* 15, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1895, pp. 143-146.
147. ROBINSON, T. H., "Notes on the Text of Lamentations", em: *ZAW* 51, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1933, pp. 255-259.
148. ——, "Anacrucis in Hebrew Poetry", em: *Werden und Wesen des Alten Testaments* (BZAW 66), Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1936, pp. 37-40.
149. ——, "Once more notes on the Text of Lamentations", *ZAW 52*, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1934, pp.309s.
150. ——, "Lamentations", em: *The Poetry of the Old Testament*, S/n.t., 1947, pp.205-216.
151. DE ROSSI, J. B., ed., *Variae lectionis Veteris Testamenti*, vols I-IV, Parmae, S/ed., 1784-1798.
152. RUDOLPH, Wilhelm, *Das Buch Ruth. Das Hohe Lied. Die Klagelieder* (KAT, XVII:1-3), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1962.
153. ——, "Der Text der Klagelieder", em: *ZAW* 56, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1938, pp. 101-122.
154. RUPPERT, L., "Psalm 25 und die Grenze kultorientierter Psalmexegese", em: *ZAW 84*, Berlin, Walter de Gruyter, 1972, pp.576-582.
155. SCHICK, G. V., "The Stems Dum and Daman in Hebrew", em: *JBL* 32, Philadelphia, Soc. of Bibl. Literature, 1913, pp. 219-243.
156. SCHLEUSNER, I. F., "Curae criticae et exegeticae in Threnos Ieremiae", em: *Repertorium für Biblische und Morgenländische Literatur* 12, Leipzig, 1783, pp. 1ss.
157. SCHÜPPHAUS, J., "בלע", em: *ThWAT*, vol. I, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1973, cols. 658-661.
158. SCHWANTES, Milton, *Sofrimento e esperança no exílio*, São Paulo e São Leopoldo, Paulinas e Sinodal, 1987.
159. SIEVERS, E., *Metrische Studien*, Leipzig, S/ed., 1901.
160. SMIT, G., *Klaagliederen* (Tekst en Uitleg. I. Het Oude Testament), Groningen, S/ed., 1930.

161. STADELMANN, L. I. J., "Fidelidade em Época de Crise", em: *Perspectiva Teologica* 19, S/n.t.,1987.

162. VON SODEN, W., *Einführung in die Altorientalistik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.

163. TECHEN, L., "Syrisch-Hebraisches Glossar zu den Psalmen nach der Peschitta", em: *ZAW* 8, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, pp. 129ss. e 280ss.

164. THIEL, W., *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25* (BWANT, 41), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1973.

165. TIGAY, J. H., "Lamentations, Book of", em: *Encyclopedia Judaica*, vol.X, S/n.t., S/a., p.1373ss.

166. TORCZYNER, H., "Anmerkungen zum Hebräischen und zur Bibel", em: *ZDMG* 66, S/n.t., 1912, pp. 389-409.

167. *VETUS TESTAMENTUM HEBRAICUM; cum variis Lectionibus*, vols. I e II, Oxonii, S/ed., 1776-1780.

168. VVAA., *Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português*, São Leopoldo e Petrópolis, Ed. Sinodal e Ed. Vozes, 1988.

169. WAGNER, Max, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch* (BZAW, 96), Berlin, Walter de Gruyter, 1966.

170. WANKE, Gunther, "אוֹי und הוֹי", in *ZAW 78*, Berlin, Walter de Gruyter, 1966, 215-218.

171. WATSON, W. G. E., "Shared Consonants in Northwest Semitic", em: *Biblica* 50, Roma, S/ed., 1969, pp. 525-533.

172. ——, *Classical Hebrew Poetry* (JSOT Supp. Series 26), Sheffield, JSOT Press, 1984.

173. WATTERS, William R., *Formula Criticism and the Poetry of the Old Testament* (BZAW, 138), Berlin, Walter de Gruyter, 1976.

174. WEISER, Artur, "Klagelieder übersetzt und erklärt", em: H. Ringgren *et al.*, eds., *Das Hohe Lied. Klagelieder. Das Buch Esther. Übersetzt und erklärt* (ATD, 16:2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958.

175. WESTERMANN, C., "Sinn und Grenze religionsgeschichtlicher Parallelen", em: *ThLZ* 90, Berlin, Ev. Verlagsanstalt GmbH, pp. 489-496.

176. ——, *Die Klagelieder: Forschungsgeschichte und Auslegung*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1990.

177. DE WETTE, W. M., *A Critical and Historical Introduction to the Canonical Scriptures of the Old Testament*, vol.ii, Boston, S/ed., 1858.

178. ——, *Commentar zu den Psalmen*, S/n.t., 1836.

179. WIESMANN, Hermann, *Die Klagelieder. Übersetzt und erklärt*, Frankfurt am Main, Philosophisch-theologische Hochschule Sankt Georgen, 1954.

180. WILLIAMS, R. J., *Hebrew Syntax: An Outline*, S/n.t., 1976.

181. WOLFF, H. W., *Dodekapropheton I. Hosea* (BKAT, XIV/1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1961.

182. ——, *Amos' geistige Heimat* (WMANT 18), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1964.

183. WONNEBERGER, R., *Leitfaden zur Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 2ª ed., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, [1984] 1986.

184. WÜRTHWEIN, Ernst, *Der Text des Alten Testaments*, 5ª ed., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1988

185. WUTZ, F., *Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus* (P. Kahle, ed., Texte und Untersuchungen zur vormassoretischen Grammatik des Hebräischen, II - editado como BWAT, N.F., 9:1-2), Stuttgart, S/ed., 1925-1933.

186. ZIEGLER, J., *Beiträge zur Ieremias-Septuaginta* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. 1. Philologisch-historische Klasse, 1958, 2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958.

187. ——, *Ieremias Baruch Threni Epistula Ieremiae*, em: *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Autoritate Societatis Litterarum Gottingensis, editum* XV, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.

188. ZORELL, F., *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti...*, Roma, S/ed., 1940.